Êè¿âñüêèé íàö³îíàëüíèé óí³âåðñèòåò ³ìåí³ Òàðàñà Øåâ÷åíêà
²íñòèòóò ïîë³òè÷íèõ òà åòíîíàö³îíàëüíèõ äîñë³äæåíü ÍÀÍ Óêðà¿íè

ÅÒÍ²×ÍÀ ²ÑÒÎÐ²ß íàðîä³â ªâðîïè

Çá³ðíèê íàóêîâèõ ïðàöü

ÂÈÏÓÑÊ 4

Київ
ÓÍ²ÑÅÐÂ
2000

Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць. Випуск 4. – К., УНІСЕРВ, 2000. – 124 с.

Редакційна колегія:
А.Г.Слюсаренко, д-р іст. наук (голова);
І.Ф.Курас, академік НАН України;
В.К.Борисенко, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
М.І.Гладких, д-р іст. наук;
Л.П.Залізняк, д-р іст. наук;
В.І.Сергійчук, д-р іст. наук;
В.В.Пилипенко, канд. іст. наук (відповідальний секретар).

Адреса редакційної колегії:

Київ, вул.Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства.

Рецензенти:
д-р іст. наук Г.А.Скрипник;
д-р іст. наук В.Н.Станко.

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей.

Рекомендовано Вченою Радою історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка 16 березня 2000 р.

©УНІСЕРВ, 2000

З М І С Т

СКРИПНИК Г. Етнографічні аспекти творчості Тараса Шевченка *4*

ФЕДАС Й. Вертеп і “Козак Мамай” *13*

СМОЛЯР Л. Історія середньої професійної освіти жінок Наддніпрянської України в другій половині XIX – початку XX століття *16*

ЛИТВИН С. Погромник чи захисник євреїв: найсуперечливіша проблема петлюріани в українській історіографії *23*

БАЛЮН О. Сучасні міжнаціональні україно-єврейські відносини *29*

ДОНІК О. Просвітницька діяльність родини Терещенків в Україні *34*

БОНДАРЧУК П. Профспілки УСРР й українізація освіти (1920-ті рр.) *40*

МИРОНЧУК А. Традиції козацько-старшинського автономізму другої половини XVIII століття: стан історіографічної розробки *44*

БОРИСЕНКО М. Ідеологічна криза більшовизму в українській літературі 1920-х років *50*

НАЗАР’ЄВ Є. Про питання протогенезу греків України *54*

ГРИМИЧ М. З історії української системи спорідненості *59*

ШВИДКИЙ В. Діяльність О.Г.Лотоцького у вирішенні проблеми української церкви (1917 – 1919 рр.) *65*

ШВИДКИЙ С. Традиційні раціональні засоби лікування рослинного походження українців Південної Слобожанщини *71*

ПРОСКУРОВА С. Етнографічна Комісія ВУАН та її роль у вивченні чумацтва (1921 – 1931) *75*

ІШУНІНА Н. Етнокультурне відродження греків: Київське грецьке товариство “Еллада” *80*

КОПАНИЦЯ Л. Популярна або “третя література” в рукописних співаниках XVII – XVIII століття *84*

ГАЛУШКО К. Уявлення В.Липинського про природу нації в контексті європейської правої політичної думки (1920-ті рр.) *89*

ВЕРГУНОВ В., САЙКО О., МИХАЙЛЮК О. Дослідні установи Полтавщини початку XX ст. при сільськогосподарських школах *94*

ОСТАПЕНКО О. Наукова спадщина Павла Чубинського: вивчення і збереження *97*

ПОМПЕО Л. Гуманістична етнографія в Посланні щодо релігії і жертвопринесень давніх прусів Яна Сандекія Малекія (Мелетіуса) *103*

КАЛАКУРА О.Правовий статус етнічних меншин України *109*

БОСИЙ О. Знакові функції тканини в звичаєво-обрядовій сфері українців (семантичні паралелі “крижмо” – “саван”) *114*

ПОНОМАР Л. Особливості Західнополіського народного вбрання та його назв *117*

МИХАЙЛО ПАЗЯК *121*

Ганна СКРИПНИК
Київ

ЕТНОГРАФІЧНІ АСПЕКТИ ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Етнографічна реальність України Шевченкової доби є органічним тлом і водночас сутнісним чинником творчої спадщини поета. Не випадково тема впливу української етнокультурної традиції на творчість Т.Шевченка має вже чималу історію. Вона неодноразово порушувалася дослідниками ще у XIX ст. Одним з перших до питання зв'язку творчості Т.Шевченка з українською етнокультурною традицією звернувся М.Сумцов у своїй розвідці "О мотивах поэзии Т.Шевченко". Автор лаконічно, але вичерпно точно характеризує вплив української етнографічної стихії на поезію митця, яка, на його думку, "насквозь пропитана народностью, и крайне трудно, почти невозможно определить, где кончается малорусская народная поэзия, и где начинается личное творчество поэта"[1].

Тезу про зв'язок поезії Шевченка з народним життям дослідник розвинув згодом у статті "Этнографизм Тараса Шевченко". Власне етнографічних матеріалів автор торкається лише частково, акцентуючи увагу переважно на використанні Т.Шевченком фольклорних джерел[2]. Про вплив на поета української народнопісенної традиції та символіки йдеться також в іншій його статті[3].

Народні основи поезії Т.Шевченка та взаємозв'язок народного мислення й світогляду поета розкриваються у розвідці Д.Яворницького[4].

Лаконічний огляд вивчення проблеми "Шевченко і фольклор" подається в опублікованому у 20-х роках дослідженні М.Плевако[5].

Ґрунтовні студії з цього питання належать перу відомого народознавця 20-х – 30-х років В.Щепотьєву. Частково його дослідження було опубліковано, а цілісна ж праця – "Образи птахів у Шевченковій творчості. Матеріали до Шевченкової символіки та до питання про вплив народної поезії на Шевченка" зберігається у рукописному варіанті у Відділі рукописів Інституту літератури ім. Т.Шевченка[6].

Народні засади творчості поета порушувалися і в публікаціях інших авторів[7]. Загальний огляд і оцінку публікацій з даної проблеми містить стаття Ю.Івакіна[8]. Проте акцентувалося у них головно відображення у творчому доробку поета особливостей духовної культури, уснопоетичної творчості.

У першій половині 80-х років М.Шубравською зроблена була спроба запровадження комплексного фольклористично-етнографічного підходу до аналізу творчої спадщини поета. Предметом її уваги стала весільна обрядовість та атрибутика. Проте і її статті скоріше мали характер фольклористичних студій[9]. Водночас літературна та малярська спадщина поета містить розмаїтий етнографічний матеріал про побутову та звичаєво-обрядову культуру, народний календар. Саме цей етнографічний аспект творчості Т.Шевченка, на відміну від решти публікацій про фольклористичні основи його поезії, став предметом спеціальної наукової праці О.Кравець "Діяльність Т.Шевченка в галузі української етнографії"[10]. У даному дослідженні йдеться не стільки про етнографізм творчості поета, скільки про його внесок у розвиток української етнографії[11].

У праці О.Кравець творча спадщина Т.Шевченка розглядається як всебічне і правдиве джерело для студій української народної культури. Дослідниця характеризує участь Т.Шевченка у діяльності Археографічної комісії (Тимчасової комісії для розгляду давніх актів), аналізує характер його тогочасних народознавчих зацікавлень. О.Кравець акцентує на науковому значенні художньо-етнографічного альбому Шевченка "Живописна Україна".

Дослідниця подає широкий огляд етнопобутових реалій, звичаїв та обрядів, використаних Т.Шевченком у його творах, на конкретних прикладах з літературно-малярського доробку поета розкриває особливості народної обрядовості, етикету, етнопедагогіки, світосприйняття та вірувань тощо. Заслуговує на увагу також розділ праці, присвячений висвітленню Т.Шевченком побуту казахів, туркменів та інших народів.

Предметно характеризуючи різнобічні

© Г.Скрипник, 2000

етнографічні інтереси Т.Шевченка, О.Кравець все ж дещо заідеологізовано висвітлює соціально-класові аспекти, які ніби-то були домінуючими у творчості Шевченка.

З дослідженням О.Кравець тематично перегукується розвідка В.Яременка, присвячена відображенню народних уявлень про родину у творчості Т.Шевченка[12].

Цікаві етнопсихологічні та філософсько-антропологічні спостереження над творчою спадщиною поета містять праці Г.Грабовича та О.Забужко[13], які підійшли до аналізу творчості Т.Шевченка з цілою системою новітніх методів соціальної антропології та культурології.

Наведений побіжний огляд дослідження питання засвідчує, що при всьому розмаїтті тематики, домінують студії про фольклористичні основи творчості поета, а етнографічні та етнопсихологічні її аспекти розкриті лише почасти.

Між тим, твори Т.Шевченка є не лише цінним джерелом з етнокультури українців – вони проливають світло на характер міжетнічних взаємин в Україні Шевченкових часів, розкривають особливості процесів національної самоідентифікації, окреслюють риси української характерології. В них подибуємо ідеї та твердження, які на століття випередили появу модерних наукових напрямів (з етнополітики та соціології, з етнопсихології та міжетнічних проблем).

Доба Шевченкової творчості припала на період згасання національного життя. Сучасна поетові українська еліта жила спогадами про минувшину, про славу батьків, не опікуючись всерйоз підневільним тогочасним життям народу та не переймаючись його невиразним майбутнім. Безправність народу та безпорадну бездіяльність еліти – провідників нації, Т.Шевченко ідентифікував як летаргійний сон, що загрожував перерости у вічний і приректи націю на зникнення з історичного кону. Геніальне художньо-інтуїтивне передчуття та усвідомлення характеру суспільно-політичних процесів, їхніх катастрофічних наслідків для долі народу, спонукають поета стати будителем нації, месією-рятівником. Т.Шевченко моделює (хоча й не у вигляді етноісторичного трактату, а в поетично-афористичній формулі – "І мертвим, і живим, і ненародженим") концепцію наскрізної крізьпоколінної тяглості українства як єдиної у часовому вимірі етнічної спільноти.

Поет зумів прорвати замкнуте коло тогочасних, проектованих винятково в минуле уявлень про Україну, і перекинути місток до майбутнього через відновлення неперервної етноісторичної тяглості, привнесення спогадів минулого в теперішнє заради прийдешнього.

Україна мислиться ним як регіонально-своєрідна, проте соборна і самодостатня спільнота: "От берегов тихого Дона до кремнистых берегов быстротекущего Днестра – одна почва земли, одна речь, один быт, одна физиономия народа; даже и песни одни и те же, как одной матери дети..."[14] Ця цитата не тільки окреслює органічну єдність українства в конкретно означених поетом етнокультурних, мовних та територіальних межах ("від Дону – до Дністра"), але й передає Шевченкове уявлення про конститутивні ознаки нації, визначення сукупності яких і досі є предметом безуспішних дискусій етнологів та представників інших суспільних наук. Дослідники відзначають цю виняткову, бездоганно виконану поетом місію національного історика-пророка: "Саме Шевченкові належить в українській інтелектуальній історії честь відкриття цього синтетичного погляду на свою національну (етнічну) спільноту як на єдиний, розгорнутий в універсально "відкритому" часі й просторі континуум..."[15]

Спадщина поета становить інтерес і з погляду співзвучного сьогоденню трактування ним етнічних та етнополітичних процесів. Чимало з художньо інтерпретованих ним етнічних проблем не втратили своєї актуальності й досі. Зокрема, загрозливими формами руйнації українства як етнокультурної цілісності, розмивання етносу є, на думку поета, масова русифікація освічених верств. Не менш згубними для нації (в інтерпретації Т.Шевченка) є і наслідки насильницького рекрутування юнаків до московського війська та порушення принципів ендогамії. Ендогамія, як відомо, відіграє істотну роль у забезпеченні самовідтворення етносу, його історичного буття й перспективи. Численні етнічні стереотипи фіксують у культурній традиції кожного етносу заборони вступати у шлюбні взаємини з чужинцями, які можуть спричинятися до розмивання й асиміляції одного народу на користь іншого, панівного[16].

У творах поета перспектива української національної катастрофи проглядає і через асиміляційну загрозу з боку панівного російського етносу, в тому числі і внаслідок нехтування принципами ендогамії. Серед

символічних образів героїв і героїнь Т.Шевченка чимало асоціалізованих представників українства, яких денаціоналізували, вилучили з етносу в одному випадку, "поголивши лоби" і забравши в москалі, а в іншому — зробивши покритками – матерями майбутнього суспільного маргінала без роду і племені: "Дівчаток москалі украли / А хлопців в москалі забрали" ("Зійшлись, побрались, поєднались...").

Т.Шевченко намагається запобігти, попередити згубні для України процеси асиміляції. Поетичною формулою-табу, зверненою до української жінки, доля якої у його творах символізує долю України, Шевченко пророче застерігає: "Кохайтеся, чорнобриві, / Та не з москалями, / Бо москалі – чужі люди / Роблять лихо з вами" ("Катерина").

У творчості Т.Шевченка відбито розуміння ним справжньої сутності українсько-російських міжетнічних взаємин. Гасла слов'янської спорідненості, на його думку, використовуються росіянами спекулятивно і корисливо – з метою нівеляції й притлумлення етнічних почуттів та культури українців на користь російської. Зокрема, з приводу експлуатації росіянами ідеї спорідненості поет різкувато зауважує: "Ми вже бач, дуже близькі родичі. Як наш батько горів, то їх батько руки грів"[17].

Історія етнополітичних українсько-російських взаємин постає в нього одним суцільним ошуканством українства ("Стоїть в селі Суботові..."), а Богданові сподівання, "щоб москаль добром і лихом з козаком ділився" – інтерпретуються поетом як обдурена довіра: "Москалики, що заздріли / То все очухрали...").

Характеристичну етнопсихологічну схильність російської етнічної стихії до експансії, інтеріоризації, засвоєння чужого світу через проектування себе на нього, нав'язування анексованому середовищу себе, Т.Шевченко тонко підмітив і передав майже афористичними формулами: "Платить за сонце..." ("Кавказ"); "Москалі і світ Божий / В пута закували" ("Невольник"); "Дайте /Свої сині гори / Останнії... бо вже взяли/ І поле, і море" ("Кавказ").

Шевченкове розуміння сутності національної російської душі знаходить підтвердження у працях сучасних російських дослідників[18]. Так, трактуючи стихійну і масштабну колонізацію чужих земель російським селянством, С. Лур'є відзначає: "Новые земли как бы втягиваются русскими в себя... Туземное население тоже воспринималось как нечто, принадлежащее данной территории, и либо игнорировалось..., либо тоже подлежало втягиванию в себя и интериоризации"[19]. При цьому фахівці зауважують, що ареною експансії ("диким полем") розглядалась "любая территория, которая могла рассматриваться как потенциально своя: ее прежняя структурированность игнорировалась"[20].

У поета-гуманіста Шевченка ніде немає зневаги до інших народів і, зокрема, до росіян. Скоріше означувані ним негативні явища російської характерології розглядаються як породжена імперією хвороба російського духу, що проявляється у самозвеличенні, жадобі і насильстві щодо неросійських народів.

Все ж висвітлення Т.Шевченком важливих з погляду сучасної науки теоретичних проблем етнології мало характер скоріше геніальних художньо-інтуїтивних пророцтв і авторських узагальнень, аніж науково-концептуальних інтерпретацій.

Водночас його творча спадщина є невичерпним і достовірним джерелом з етнографії українців, джерелом, що відбило і увічнило етнокультурну самобутність нації, закарбувавши в художні образи-коди етнічність українства.

Інтереси Т.Шевченка до української етнокультури, до самобутніх народних звичаїв й обрядів, багатої народнопоетичної творчості були зумовлені його, сказати б, "зболеною" любов'ю до рідного краю і його знедоленого люду, органічний зв'язок з яким поет відчував усім своїм єством.

З дитячих літ запам'яталися йому народні пісні, історичні думи, легенди та перекази про героїчну минувшину народу, колоритні звичаї, обряди, барвисті і вишукані взори вишиванок. Здобута поетом висока петербурзька освіта сприяла трансформації дитячих спогадів та почуттів в усвідомлене розуміння великої історичної несправедливості і кривди щодо його народу, у синівську відповідальність за долю отчого краю. Тим-то ідеї романтичного народництва, що домінували в колах гуманітарної інтелігенції першої половини XIX ст., і утверджували етнографічну концепцію літератури (пріоритет у ній народності, усної народної творчості), стимулювали пожвавлення зацікавлень до етнокультури та долі її творців — знайшли живий відгук у душі поета і відбилися в його творчості.

Органічність зв'язку творчості Т.Шевченка з народнокультурною традицією дослідники позначають поняттям "етнографізм". Біль-

шість дореволюційних критиків термін "етнографізм" розуміли широко, окреслюючи ним і фольклор, і народно-мистецькі, і власне етнографічні елементи спадщини поета, тобто "народність" всього його поетичного доробку. Про синонімічне використання понять "етнографізм" і "народність" як тотожностей свідчать згадувані розвідки М.Сумцова, В. Щепотьєва, М.Шубравської та інших дослідників. В них йдеться про народні основи творчості Т.Шевченка, нероздільний етнопсихологічний зв'язок поета з етнокультурною стихією та ментальністю українства. За радянських часів поняття "етнографізм в мистецтві" набуло дещо негативного відтінку, спричиненого домінуючими ідеологічними упередженнями щодо етнонаціональної своєрідності неросійських народів. З'явилася тенденція окреслювати цими поняттями ніби-то надмірне насичення творів етнографічними реаліями та штучне привнесення етнонаціональної специфіки в їхню художню канву. Проте нині ця тенденція втратила актуальність і у випадку органічного зв'язку творчості митця з творчим генієм свого народу, з його світоглядом, етнокультурою та етнопсихологічною самобутністю вживання цих понять може бути слушним і виправданим.

Розглядаючи народознавчий аспект творчості Т.Шевченка, доречно, на наш погляд, послуговуватися підходом, запропонованим М.Сумцовим. На його думку, в "народності" Шевченкової творчості слід розрізняти, з одного боку – народність зовнішню (наслідок прямих запозичень поета з етнографічних реалій та джерел), а з іншого – "народність внутрішню, психологічно спадкову"[21].

Поетична, прозова, образотворча та епістолярна спадщина Т.Шевченка розкриває його різнобічні етнографічні інтереси. Водночас, вона є джерелом для висвітлення сутності української фольклорно-етнографічної традиції.

Перші цілеспрямовані зацікавлення Т.Шевченка українською етнокультурою пов'язані з його задумом видання "Живописної України". 1843 року Т.Шевченко приїжджає в Україну. Він багато подорожує по містах і селах Черкащини, Київщини, Чернігівщини і Полтавщини, зустрічається з селянами, записує народні пісні та легенди, робить замальовки місцевих краєвидів, народних типів, житла та одягу. Зачарований красою рідної землі, її славною минувшиною Т.Шевченко з жалем констатує, що "всё это до сих пор никем не представлено перед очи образованного мира, тогда как Малороссия давно имела своих и композиторов, и живописцев, и поэтов. Чем они увлеклись, забыв своё родное, не знаю"[22]. Тому-то і визріває думка підготувати науково-художнє видання "Живописної України" – серію картин з відповідними анотаціями. Вона мала відобразити "...види, які єсть на Україні, чи то історією, чи красою прикметні; вдруге – як теперішній народ живе, втретє – як він колись жив і що виробляв..."[23].

За початковим задумом Т.Шевченка, це мала бути ґрунтовна наукова історико-етнографічна праця у трьох книгах, художньо-ілюстративний матеріал якої мав лише доповнювати етнографічні та історичні тексти. Намір поета доручити готувати історичну частину Бодянському, а на краєвиди України і побут писати самому, засвідчує його впевненість у власній добрій етнографічній обізнаності й поінформованості[24]. Хоча відсутність коштів не дозволила реалізувати задумане повністю і спонукала зосередитися переважно на ілюстративній частині, проте відтворені в "Живописній Україні" етнографічні сюжети офортів і відповідні до них коментарі мають справді науково достовірний характер цінного етнографічного джерела. З шести офортів – "Судня рада", "Старости", "Дари в Чигирині 1649 року", "Казка", "В Києві", "Видубицький монастир в Києві", – що вийшли в першому випуску "Живописної України", з етнографічного погляду найцікавіші два перших.

Подальша робота над "Живописною Україною" і, зокрема, підготовка запланованого Т.Шевченком другого випуску альбому, в який, за його задумом, мали ввійти етнографічні сюжети про народну обрядовість ("Жнива", "Перезва", "Похорони молодої"), спричинилися до участі поета у роботі Київської археографічної комісії. Хоча співробітником Комісії Т.Шевченко став лише з грудня 1845 року, проте вже влітку цього року він виконує доручення Комісії і збирає фольклорно-етнографічні та історичні відомості на Полтавщині, Київщині та Чернігівщині.

У своїй експедиційній роботі Т.Шевченко керується настановами Археографічної комісії, які орієнтували його на точну фіксацію місцевих народних переказів та оповідань, опис курганів, монументальних пам'яток, давніх будівель тощо[25].

У 1846 році за завданням Археографічної

Комісії поет подорожує по селах Київської, Подільської і Волинської губерній. Він цікавиться історичною минувшиною, записує думи та пісні про народні визвольні змагання (про Палія, Бондаренка, Кармалюка), змальовує давні церкви, монастирі, типи селянських хат, зразки одягу, господарський реманент. У процесі своїх етнографічних студій Т.Шевченко виявив добру обізнаність з вимогами тогочасної народознавчої науки: його етнографічні описи доповнені зарисовками, планами та схемами будівель; записи належно заанотовані, відбивають місцеві мовно-діалектні особливості.

Етнографічні сюжети Т.Шевченка розкривають не лише конкретно-етнографічні явища (звичаї, вірування, житло, одяг), а й широкі етносоціальні реалії. У художній та літературній спадщині поета часто-густо подибуємо узагальнений образ українського села. Хоча Шевченкові описи села завжди емоційно окрашені, позначені настроєво-почуттєвим станом автора, проте вони реалістично передають загальний вигляд села, характер його забудови, його національний колорит:

Село! І серце одпочине.
Село на нашій Україні –
Неначе писанка село.
Зеленим гаєм поросло.
Цвітуть сади, біліють хати...[26]

Без перебільшення можна сказати, що Шевченкові описи села мають еколого-етнографічний характер і відповідають критеріям актуального нині еколого-етнографічного підходу до етнологічних досліджень. Вони правдиво відтворюють образ тієї специфічно української еколого-етногенетичної ніші, яку витворив народ внаслідок багатовікового співжиття з природою. Результатом такого співжиття є органічна цілісність природного і соціального. Т.Шевченко тонко підмітив і відтворив у своїй творчості цю неподільну цілісність природи українського лісостепу і характеру українського села, гармонійну вишуканість архітектурно-етнографічного ландшафту давньої сільської України.

Особливу увагу під час своїх мандрівок по Україні Т.Шевченко приділяв народному житлу. Зроблені ним малюнки “Хата в Переяславському повіті”, “Хата над водою”, “Хата з клунею”, “Вдовина хата”– є цінним етнографічним джерелом, яке інформує про найпоширеніші типи народного житла, особливості екстер’єру та інтер’єру, характер планування. Відзначимо, що застосований Шевченком метод наукової фіксації характеру народного житла за допомогою планів, що широко використовується сучасними дослідниками, був новаторським для тогочасної етнографічної науки, що щойно формувалася. Подані у художніх творах поета описи селянських хат відзначаються фактографічною точністю і вдало передають етнографічний колорит: “Я вошел в пространную чисто выбеленную хату, разделявшуюся во всю длину ее, как стеною, кафельною печью. Около стен кругом стояли лавы, или скамейки, а между ними возвышался дубовый чисто вымытый стол. На стене в углу висел образ, украшенный свежею вербою и засохшею мятой и васильками”[27].

В художній спадщині та літературних творах Т.Шевченка зустрічаємо описи і зразки житла різних соціальних верств – заможних селян, бідняків, панів. Хати заможного сільського люду мало чим відрізняються, на думку поета, від зразків типового селянського житла, хіба що цегляними димарями, великими шкляними вікнами, критим ґанком, кахляними грубами. Вони контрастують лише з описами плетених з лози і обмазаних глиною вдовиних і бідняцьких хат, зі старовинними бовдурами, з маленькими подвір’ями.

Свою добру обізнаність з українськими житлобудівельними традиціями поет продемонстрував при складанні плану власного будинку, що мав би вигляд великої селянської хати на дві половини через сіни.

Проте поет не лише спроектував у народній традиції свою майбутню оселю, а й створив довершений поетичний образ своєї такої земної, але водночас нездійсненної найзаповітнішої мрії-хати:

Над Стіксом, у раю
Неначе над Дніпром широким
В гаю, предвічному гаю,
Поставлю хаточку, — садочок
Кругом хатини насаджу...

Хата як ідеал-мрія поета постає і у цих майже медитативно пристрасних строфах: “Благав у Бога тільки хату, / Одну хатиночку в гаю / Та дві тополі коло неї”.

Шевченкове ліричне трактування хати співзвучне фольклорному. Як і в традиційній свідомості, у Т.Шевченка хата сакралізується в контексті вірувань в духів роду, предків.

Водночас, поет підносить цей образ до загальнонаціональних узагальнень: у його хаті закорінена культурно-історична пам'ять народу. Шевченкова хата символізує народний ідеал, гармонію та порядок для всього українського люду, осердя світобудови і народного буття: "Тихо, як у раї, / Усюди Божа благодать – / І в серці, і в хаті" ("Сон"), "Садок вишневий коло хати... Сім'я вечеря коло хати".

Отже, у поетично-художньому доробку Т.Шевченка образ хати – це національний символ, уособлення і отчого краю, і родини.

Малярська та літературна спадщина Т.Г.Шевченка широко репрезентує українське народне вбрання. В його альбомах у вигляді зарисовок представлені розмаїті зразки народного зимового та літнього чоловічого та жіночого одягу; показані способи його носіння, вимальовані його складові та окремі деталі ("Козацький банкет", "Дві дівчини", "Селянин у кобеняку з відлогою", "Гурт селян", "Зарисовки одягу літніх жінок", "Постаті селян", "Селянська родина" тощо). Т.Шевченко достовірно передає характерні особливості народного вбрання, відтворюючи у кольорі його вишивки та оздоби, підкреслюючи його ошатність та естетику. Чимало інформації про назви та типи народного вбрання містять і поетичні та прозові твори Шевченка, в яких найчастіше згадується вишита сорочка як основний компонент народного одягу ("І княжні своїй маленькій / Сорочечки шила/ І маленькі рукавчата / Шовком вишивала" ("Княжна"); "У неділю / На призьбі вдвох собі сиділи/ Гарненько, в білих сорочках" ("Наймичка") та козацьке вбрання.

Творча спадщина поета містить широку і достовірну інформацію і про особливості українського народного харчування, народну агротехніку, тваринництво, промисли тощо (малюнки "Кашовари", "Хлопець з граблями", "На пасіці", "Селянське подвір'я", "Чумаки серед могил"), інші види господарських занять. Перелік основних страв святкового столу українців, поданий у драмі "Назар Стодоля" ("Риба, м'ясо, баранина, свинина, ковбаса, вишнівка, слив'янка, мед...") цілком відповідає даним, зафіксованим у етнографічній літературі.

У малярсько-літературному доробку Т.Шевченка чільне місце посідають описи, інтерпретації та художнє відтворення явищ духовної культури і, зокрема, звичаїв, обрядів, народних свят. Серед них чи не найповніше представлені родинні звичаї та обряди і, зокрема, весілля. Українська весільна обрядовість – це справжня багатожанрова народна вистава, яка є вінцем розмаїтої народної творчості. Тому-то, весільні обрядодійства особливо привернули увагу поета і відбилися в його літературних та малярських творах.

Ідентичний до народних варіантів опис сватання Т.Шевченко подає у п'єсі "Назар Стодоля" та у поемі "Наймичка". Поет не лише з етнографічною достовірністю передає елементи сватання, розмову старостів, перебіг весілля, але й розкриває соціальні функції весільної обрядовості, що слугувала традиційно-правовою нормою регламентації життя сільської громади, узвичаєною формою узаконення нових соціальних ролей її членів.

У повісті "Прогулка с удовольствием и не без морали" йдеться про народний весільний звичай завивання гільця. Коментуючи цей звичай, поет підкреслює його відмінність від німецької ялинки і трактує гільце як незамінний атрибут весільного столу українців[28].

Для дослідників весільної обрядовості особливий інтерес становить офорт "Старости". Сюжет малюнку "Старости" розкриває заключний етап сватання. Перев'язані рушниками, гордовиті постаті старостів свідчать про те, що сватання йде успішно. Згоду нареченої на шлюб підкреслює і подана нею молодому на тарілці хустка, і завершений щойно обмін сторін хлібом. Запис під малюнком, що коротко, але достовірно передає всі моменти сватання, має характер етнографічного документа: "Покохавшись літо, чи то два... парубок до дівчиного батька й матері посила старостів, людей добромовних і на таку річ дотепних. Коли батько і мати поблагословлять, то дівчина, перев'язавши старостам рушники через плечі, подає зарученому своєму на тарілці або крамну або самодільну хустку"[29].

Про рушники та весільну хустку неодноразово згадується й у інших творах: "Рушники вже ткались / І хустина мережилась / Шовком вишивалась"; "Розпитали, порадились / Та й за старостами пішов Марко. Вернулися / Люде з рушниками / З святим хлібом обміненим" ("Наймичка").

Така увага поета до хліба, рушників та хустки в описах традиційної обрядовості пояснюється тим, що вони є національними глибоко символічними атрибутами.

Т.Шевченко достовірно і проникливо

описує й інші національні прояви родинного життя (подружню вірність, материнство, як найвищу святість, особливу роль жінки у родині та вихованні дітей). Поет з високим пієтетом говорить про матір і підносить її до рангу національної святині.

Проте, складаючи високу оцінку материнській самопожертві, Т.Шевченко, все ж не абсолютизує виховного впливу самої лише матері на дітей. Ми знаходимо в його повістях та поезіях ("Невольник", "Близнецы", "Гайдамаки") розуміння необхідності участі у виховному процесі і батька та діда. Це має урівноважити надмірну емоційність та материнську ніжність. Ці спостереження поета ("Я погано вірю у виховання найдобродійніших матерів, тим паче, якщо у них однеоднісіньке дитя" ("Близнецы") актуалізуються з погляду формування українського виховного ідеалу та потреби з'ясування причин деяких негативних особливостей української ментальності (переважання емоційного чинника над вольовим).

Етнографічною точністю відзначаються й Шевченкові описи родин, хрестин та куміства (кликані куми, колективне кумівство). З глибоким почуттям прихильності говорить поет про родинне щастя, про вірність родинним традиціям, в яких вбачає народні уявлення про гармонію людського співжиття, призначення людини. У контексті цих народних поглядів на щастя чи не якнайбільшою трагедією постає у трактуванні поета сирітство: "Тяжко-важко в світі жити / Сироті без роду / Нема куди прихилитись – / Хоч з гори та в воду". Тяжке безталання та беззахисність дітей-сиріт розкриває Шевченко в поезії "На Великдень, на соломі..." Сирітство в його зображенні — це не просто особиста трагедія людини — це дисгармонія, порушення рівноваги життя, руйнація цілого мікрокосму буття громади і індивіда в ній.

Вимушена одинокість, невлаштованість життя, як і в фольклорній традиції, розглядається поетом як лиха доля. Нестерпні муки самотності так промовисто передані ним у поезії "Якби з ким сісти хліба з'їсти" та у строфі: "Треба одружитись/ Хоча б на чортовій сестрі/ Бо доведеться одуріть".

У низці творів ("Катерина", "Капітанша", "Наймичка", "Відьма") Т.Шевченко описує надто суворий народний звичай покарання дівчат-покриток, за яким останніх "громадою з хати виганяли". Водночас поет розглядає цей звичай у контексті тяжкої кріпосницької дійсності, безправного статусу українських селянок, наруги над ними з боку кріпосників-поміщиків, російського офіцерства. Поет-гуманіст стає на захист понівеченої людської гідності, на захист жінки-матері.

Зосередження сюжетної канви більшості творів Т.Шевченка довкола долі конкретної людини, родини логічно випливає з характерного для світогляду поета антропоцентризму – "поставлення людини в центрі цілого буття, цілого світу". Звідси і пильна увага митця до долі жінки, дитини, народу.

Творча спадщина поета містить розмаїтий етнографічний матеріал про громадське життя, звичаєве право українців.

Тему ролі звичаєвого права у житті сільської громади, зокрема, ілюструє офорт "Судня рада". До звичаєвого суду, як свідчать етнографічні записи, селяни вдавалися більш охоче, аніж до офіційного ще й наприкінці минулого століття. Ним регламентувалися фактично всі аспекти нехитрого селянсього буття. На малюнку Т.Шевченка зображено селянську раду, яка зібралася, щоб розсудити односельчан, не вдаючись до офіційної влади. Зображений сюжет життя громади доповнюється таким коментарем: "Отаман збира на село громаду, коли що трапиться незвичайне, на раду і суд. Громада, порадивши і посудивши добре і давши мир ворогам чи то кару, розходиться, п'ючи по чарці позової"[30].

Справді науковий характер мають також описані Т.Шевченком інші аспекти народного громадського побуту і звичаїв. У п'єсі "Назар Стодоля" поет дав розгорнутий опис вечорниць – своєрідної колективної форми дозвілля та соціалізації молоді. У складчину молодь готувала колективну вечерю, наймала музику, запрошувала кобзаря і спілкувалася, влаштовувала молодіжні забави, співи та танці.

У повісті "Близнецы" Т.Шевченко повідомляє про характерний для українського громадського життя звичай толоки – колективної сусідської взаємодопомоги, яка надавалася безоплатно чи то при будівлі хати чи виконанні важкої господарської праці, зокрема на жнивах, на косовиці луків. У цьому ж творі Т.Шевченко подає етнографічний опис українського різдвяного звичаю носити святочну вечерю родичам. Після урочистої вечері напередодні Різдва діти носили родичам вечерю і вітали їх зі святом: "Святий вечір! Прислали батько і мати до вас, дядьку, і до

вас, дядино, святую вечерю!" Поет вказує на відмінність цього українського звичаю від різдвяних свят інших народів.

Зустрічаємо у прозових та поетичних творах фрагмент описів зелених свят (звичай прикрашати хати "клечанням", посипати долівку зіллям, травами), обряду освячення нового житла "молебствієм".

Проте найповнішим є поданий Т.Шевченком у повісті "Наймичка" опис обжинок[31]. З етнографічною точністю поет переповідає про урочисте відзначення молодими женцями жнив.

Проте за поетичним фасадом цього обряду, який завершував життєво важливу для кожної селянської родини справу, а тому і сакралізувався народною традицією і був нею піднесений до високого емоційно-естетичного рівня, Т.Шевченко бачив і непривабливу реальну сторону, пов'язану з підневільним кріпацьким станом українського люду: "С утра до вечера, на солнце, без малейшей тени, с утра до вечера, согнувшись жнет бедная жница..."[32]

Т.Шевченко звернув також увагу на громадські звичаї шкільної молоді. У повісті "Наймичка" поет описав мало відомий з етнографічної літератури звичай школярів варити кашу після закінчення сільської школи: "Принесши кашу в школу, он поставил ее доли. Ручник преподнес учителю. А до каши просил товарищей. Товарищи... уселися вокруг горшка... Кончивши кашу, Марко тройчаткою погнал товарищей до воды, а пригнавши от воды, принялися громадою горшок бить. Разбили горшок, и учитель распустил их всех по домам в знак торжественного сего события"[33]. Описаний обряд, звичайно має зв'язок із зафіксованим етнографами ритуальним вживанням та використанням каші на весіллі, родинах, поминках, молодіжних вечорницях. Проте шкільний обряд – почастування однокласників кашею і биття горщика, в якому вона варилася, є, передусім, елементом соціалізації, набуття нового громадського статусу школярем.

В процесі своїх етнографічних подорожей поет пильно збирав легенди та перекази, вивчав народні прикмети та вірування. Ці світоглядно-язичницькі аспекти народної духовності, поетично-натуралістичного світогляду народу відбиті широко в його романтичних поезіях та поемах. В них поет відтворив характерну особливість світосприйняття українців, за яким природа – це не просто атрибут довкілля, а живий, одухотворений персонаж народного буття, що органічно співдіє з людиною: "Зоре моя вечірняя / Зійди над горою, / Поговорим тихесенько/ В неволі з тобою. / Розкажи як за горою / Сонечко сідає. / Як у Дніпра веселочка / Воду позичає" ("Княжна").

У творах "Княжна", "Тополя", "Причинна", "Лілея, "Русалка" тощо представлені фактично всі основні персонажі української демонології, використані фольклорні сюжети про перетворення дівчини в дерево, про прикмети та віщування, заложних покійників, про русалок (потерчат), упирів, відьом тощо:

"…А над самою водою
Верба похилилась...
А на вітах гойдаються
Нехрещені діти.
Як у полі на могилі
Вовкулак ночує.
А сич в лісі та на стрісі
Недолю віщує
Як сон-трава при долині
вночі розцвітає..." ("Княжна")

Отже, широкий спектр етнокультурних явищ, відтворених у творчій спадщині мистця, дозволяє розглядати її не лише як художньо-літературний набуток національної культури, але й як джерело для етнографічного вивчення народу. Достовірність його етнографічних описів узасаднена на принципових вимогах правдиво і всебічно вивчати народне життя. Застерігаючи від поверховості і надуманих висновків, Т.Шевченко закликав: "Прочитайте ви думи, пісні, послухайте, як вони співають, як вони говорять між собою, шапок не скидаючи, або на дружньому бенкеті як вони згадують старовину, і як вони плачуть, неначе справді в турецькій неволі або у польського магнатства кайдани волочать... Щоб знати людей, то треба пожить з ними"[34].

[1]Сумцов Н.Ф. О мотивах поэзии Т.Шевченко // Киевская старина. – 1898, т. II. – С. 211.
[2]Сумцов Н.Ф. Этнографизм Тараса Шевченко (памяти В.Ф.Миллера) // Этнографическое обозрение. – 1913. – № 3 – 4. – С. 86 – 102.
[3]Сумцов Н.Ф. Любимые народные песни Шевченко // Украинская жизнь. – 1914. II.
[4]Яворницький Д. Народні основи в поезії Шевченка // Споживач. – Катеринослав, 1920. IV.
[5]Плевако М. Шевченко й критика. – Харків, 1924.
[6]Щепотьєв В. До питання про вплив народної словесності на Шевченка // Записки Полтавського Інституту народної освіти. – Т. 2. – 1926. – С. 155 – 172; Його ж. Шевченкова "Калина" як балада на світову тему // Записки Полтавського Інституту народної освіти. – Т. 4. – 1927. – С. 39 – 42.
[7]Пільгук І. Шевченко і фольклор // Літературна критика. – 1936, № 4. – С. 68 – 88; Грінченко М.О. Шевченко і музика. – Харків, 1941; Ревуцький Д. Шевченко і народна пісня. – Харків, 1939; Правдюк О. Т.Г.Шевченко і музичний фольклор України. – К., 1966; Сидоренко Г. Стиль пісенних творів Шевченка // Збірник праць XXI та XXII наукових шевченківських конференцій. – К., 1976; Шубравська М. Народні обряди в творчості Шевченка // Збірник праць XXV наукової шев–ченківської конференції. – К., 1983. – С. 97 – 126.
[8]Івакін Ю. Шевченко і фольклор // Шевченкознавство. Підсумки і проблеми. – К., 1975. – С. 348 – 382.
[9]Шубравська М. Весільні обряди у творчості Т.Г.Шевченка. Гаптування рушників і сватання // Народна творчість та етнографія, 1983, № 2. – С. 42 – 49; Її ж. Весільні пісні у творчості Т.Г.Шевченка // Народна творчість на етнографія, 1984, № 2. – С. 11 – 19; Її ж. Обрядова поезія у творчості Шевченка та в його записах // Збірник праць двадцять шостої наукової шевченківської конференції. – К., 1985. – С. 225 – 252.
[10]Кравець О.М. Діяльність Т.Г.Шевченка в галузі етнографії // К.: Вид-во Академії наук Української РСР, 1961.
[11]Там само.
[12]Яременко Василь. Тарас Шевченко про святощі української родини // Народна творчість та етнографія. – 1999, № 2 – 3. – С. 80 – 91.
[13]Грабович Г. Шевченко як міфотворець: Семантика символів у творчості поета. – К., 1991; Забужко О. Шевченків міф України. — К., 1997.
[14]Шевченко Т. Твори. – К., 1971.– С. 286.
[15]Забужко О. Шевченків міф України. – С. 101.
[16]Арутюнов С.А. Адаптативное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. – 1993, № 4.
[17]Лист до М.О.Максимовича від 22.11.1858 р. // Повне зібрання творів. – Т. 6. – С. 223.
[18]Марков Е. Россия в Средней Азии. – СПб., 1901; Лурье С.В. Историческая этнология. – М., 1997.
[20]Там само. – С. 165.
[21]Сумцов Н.Ф. О мотивах поэзии Т.Шевченко. – С. 214.
[22]Нове у спадщині Кобзаря // Радянська Україна, 2 березня 1959.
[23]Шевченко Т. Твори. – Т. VI. – С. 303 – 304.
[24]Там само.
[25]Т.Г.Шевченко в документах і матеріалах. – К., 1951. – С. 85 – 86.
[26]Шевченко Т. Твори у 5-ти томах. – К., 1970. – Т. II. – С. 23 – 24.
[27]Шевченко Т.Г. Твори. – Т. III. – С. 311.
[28]Шевченко Т. Твори у 5-ти томах. – Т. IV. – С. 303 – 304.
[29]Шевченко Т.Г. "Живописная Украина"в коллекции Тарновского. – К., 1891. – С.3.
[30]Там само.
[31]Шевченко Т. Твори у 5-ти томах. – Т. 3. – С. 58.
[32]Там само. – С. 58 – 59.
[33]Там само. – С. 113.

Йосип ФЕДАС
Київ

ВЕРТЕП І "КОЗАК МАМАЙ"

Вивчення вертепу як явища фольклору буде неповним, якщо залишити поза увагою його зв'язки з народною картиною, про популярність якої Д.М.Щербаківський писав: "Малюнки ці були дуже улюблені: їх не тільки чіпляли по стінках, як картини, але й робили на дверях, шахвах, скринях, вуликах, робили по всій Україні від Дону до Карпат: Мамая можна зобачити, наприклад, і у Львові в Національнім музеї, тільки вірші на ньому написано латинськими літерами, хоч і українською мовою"[1].

На наш погляд, широке розповсюдження і функціонування в одній (спільній) системі – основні чинники, якими зумовлені взаємозв'язки цих явищ.

Коли говорять про їх "стосунки", мають на увазі походження написів на картинах, зв'язок образотворчої і текстової частин.

Відомий мистецтвознавець О.П.Білецький зазначає: "Підписи на картинах представляють інтерес для дослідників і дають не менше, ніж зображення, для пізнання доби і місця їх виникнення"[2].

Підписи на деяких картинах є у п'єсах вертепу, але не зустрічаються в монолозі Запорожця. Маємо на увазі римовані висловлювання. Джерело їх – народна традиція.

На давніх картинах бачимо козака, який "воші б'є". На думку Д.Щербаківського, поза з'явилась під впливом тієї частини монологу вертепного Запорожця, де козак скаржиться, що "було ляхів борючи і рука не мліла, а тепер сильно вош одоліла"[3].

Спільний для вертепу і народної картини напис "Хоч ти на мене дивися, та ба не вгадаєш, від кіль родом і як зовуть – нічичирк не скажеш, бо в мене ім'я не одно, а єсть їх до ката, так зовуть, як налучиш на якого свата" нагадує традиційні епітафіони під українськими надгробними портретами. П.О.Білецький ілюструє це твердження рядками епітафіону І.Домонтовича (XVII ст.) :"Хто на той образ поглянет, а що за человек ведати желает" і з епітафіону І. Романовича (XVIII ст.): "Стара не видя лицем, лет моих не зная чудишся смотрителю в себе помышляя, кто всех родом чином, сколь жих лета многа..."[4].

Згаданий напис "повністю увійшов до монологу козака в українській народній ляльковій виставі ("вертепній інтермедії"), а згодом, у свою чергу, вплинув на картину й ці вистави. Весь монолог козака з "вертепу" почали підписувати під зображеннями козака-бандуриста на картині, а навколо постаті малювати окремі сценки з вистави"[5].

Метафоричний образ варіння пива є не тільки у вертепі і народній картині. Зустрічаємо його в думі "Корсунська перемога"[6], переказі "Ой Морозе-Морозенку"[7]. До найпоширеніших належить чотиривірш "Козак душа правдива..." Д.Щербаківський стверджував, що це народне прислів'я[8]. Насправді вірш побутував як народна пісня, на що першим звернув увагу І.Єрофеїв[9].

У п'єсі Андрія Стороженка "Запорозька січ"Сагайдачний співає:

Козак душа правдивая, добре йому жити,
Чобіт нема, ні сорочки, і ні в чім ходити.
Все-таки він правду любить, не збреше нікому,
Краще загинуть, ніж збрехати козаку прямому"[10].

У волинському вертепі козак співає:
Та козак душа правдивая,
Сорочки не має,
Та коли не п'є, то воші б'є,
Таки не гуляє.
Гоп, чук! Бувайте здорові![11]

За мотивами цієї пісні Д.Гурамішвілі наисав поезію "Зубівка", яку з грузинської переклав М.Бажан[12].

У фонді паремій зустрічаємо такі зразки: "а) Козак – душа правдивая, сорочки не має, коли не п'є, то так гуляє. б) Козак коли не п'є, то ворогів б'є, а все не гуляє"[13], Козак – душа правдивая, сорочки не має – коли не п'є, так нужу б'є, а все не гуляє"[14].

П.Білецький зазначає, що "цей підпис є, мабуть, жартівливим поясненням пози, яка збереглася у мистецькій традиції з давніх давен, хоч стала незрозумілою"[15].

© Й. Федас, 2000

У написах виступає широко окреслений образ лицаря-запорожця, що б'ється з татарами і завжди готовий до боротьби з панами-шляхтою. Він гірко іронізує, що раніш, ворогів б'ючи, рука не мліла, а тепер і "вош одоліла".

Проте відчуває ще козак у собі силу, певна його надія на "мушкет сіромаху" та шаблю, "мою сваху"[16].

Зв'язок картини "Козак-бандурист" з народною піснею та вертепним театром не тільки збагатив її популярним текстом, але і вніс до неї ряд нових іконографічних мотивів та аксесуарів. На картині збільшується кількість різноманітної зброї, про яку говориться у вертепному тексті, наприклад, "мушкет-сіромаха", "шабля моя сваха", лук, спис. Бачимо також на картині коня, козацьку шапку, пляшку і чарку. Довкола основної постаті – козака-бандуриста – починають з'являтись різні сцени (козаки гуляють, розважаються або розправляються з ворогами)[17].

Свою незгоду з цього приводу висловив П.Білецький: "Не можна, однак, погодитись із твердженням П.Жолтовського, нібито всі сцени, якими оточена постать бандуриста, запозичені з театру. Постаті козаків, що готують страву, сцена повішення – ці мотиви не характерні для вертепу"[18].

Деякі дослідники стверджують, що Мамай – не плід народної фантазії, а історична особа[19].

Варто погодитися з Д.Щербаківським у тому, що козак-бандурист у народній картині і вертепі – тип козака, а не конкретна постать.

У народній легенді "Кошовий Сірко" (її записав Я.П.Новицький 1901 р. в с. Покровському Катеринославського пов. Катеринославської губ.) виступає татарський хан Мамай[20]. У народних виставах "Трон" і "Цар Максиміліан" є дійова особа Король Мамай.

На думку Л.Є.Махновця, вертепний монолог є нічим іншим, як народною думою, запорожець відтворює конденсовану історію козацько-визвольного руху – невпинну боротьбу з польською шляхтою, орендарями, турками, татарами, коли в ім'я цієї священної боротьби за волю-вольную козацька голота, нехтуючи срібло-злото і "лакомство нещасне" багатіїв, зрікалася багатьох радощів життя. Вірною і часто єдиною розрадою героїчного козацького життя була "золотая бандура". Вертепний запорожець з бандурою – це сценічний варіант образу напівлегендарного козака Мамая, портрети якого на Україні XVII – XVIII століть зустрічалися сотнями підписи під цими портретами найчастіше і є скороченнями, іноді з деякими відмінностями, вертепного монолога запорожця. Ймовірно, що вертеп запозичив цей монолог із якогось поширеного підпису до одного з портретів Мамая. До речі, всі ці дані є цікавою ілюстрацією єдності стародавнього українського образотворчого сценічного і словесного мистецтва"[21].

С.В.Мишанич, оцінивши позицію Л.Є.Махновця, висловлює свій погляд на це питання: "Вважаючи, що монолог запорожця "є не чим іншим, як народною думою" та "що вертеп запозичив цей монолог із якогось поширеного підпису до одного з портретів Мамая", дослідник дещо зміщує поняття, але не суперечить сам собі, бо і текст картини, і вертепна характеристика запорожця сягають козацького героїчного епосу дум, зокрема тієї його стадії, коли носіями епосу були талановиті воїни-запорожці"[22].

На одній з картин "бачимо типову для вертепу ситуацію: козак б'є булавою уніатського попа, повалив на землю єврея-шинкаря. На другій – поруч козака сидить якийсь панок і протягує йому чарку, причому під картиною підпис "З ляхом разговор". Тут напрошується аналогія з розмовою "русина і поляка", відомого у двох варіантах"[23].

Для М.І.Петрова підпис на картині "Козак Мамай" є одним із доказів давності монологу (дослідник називає його думою) запорожця, а отже й вертепу. Автор зауважує, що ця думка належить, можливо, до початку XVIII ст. або принаймні до епохи Б.Хмельницького[24]. На думку П.Жолтовського, вірші прийшли в народну картину з вертепу десь наприкінці XVIII ст. "і певною мірою вплинули на її зміст. В ній, наприклад, завжди тепер є кінь, шабля, шапка – речі, які згадуються в тексті інтермедії, але які далеко не завжди зустрічалися на давніх варіантах цієї картини"[25].

Дослідники сходяться на тому, що напис з'явився на картині після сформування основи її композиції. Лише П. Куліш вважав, що і вірші, і первісний варіант живописного образу створені однією особою[26].

"Ці написи спочатку дуже короткі й змістом прості: з'ясовується тільки, що визначає умовно цей образ, і те, що він належить запорожцеві". На картинах пізнішого часу (десь із другої половини XVIII ст.) написи значно повніші[27]. Б.Бутник-Сіверський стверджує, що основний зміст текстової частини складають строфи:

Хоч дивись на мене, та ба не вгадаєш,
Відкіль я родом і як звуть, нічичирк не знаєш!
Кому траплялося коли у степах бувати,
Той може прізвище моє вгадати...
Случалось мені не раз в степу варить пиво:
Пив турчин, пив татарин, пив лях на диво.
Багацько лежить і тепер з похмілля
Мертвих голів і кісток од того весілля[28].

У монолозі запорожця варіанту в запису М.А.Маркевича їх немає [29].

А ось блок підпису "Ни бійся, як був богат, то казали Іван-брат…" Спорідненість бачимо в монолозі запорожця сокиринського вертепу [30], в думі "Сестра і брат" [31], у піснях "Ой зійду, зійду на гору крутую" [32], "Не щебечи, соловейку, на зорі раненько"[33], "Як був я богат, то всяк мені рад"[34], у пісні з репертуару Явдохи Зуїхи[35].

Паремії: "Доки багат, доти й сват", "Поки багат, то всім і сват і брат, а як же нічого не стало то мов лизнем їх злизало"[36], "Як був багат, всяк казав "сват", а як бідний став, ніхто й шапки не зняв" (с.223 – №200), "Як багатий, так "здоров був!", а як бідний –"«бувай здоров!" (с.223 – №197), "При добрій годині всі куми й побратими" (с.31 – №59), "Багатого за стіл сажають, а убогого и так випроважають", "Хто багат, то всім брат. Хто нічого не має, того ніхто не знає"[37].

Тема зміни ставлення близьких і знайомих до людей, що потрапили в біду, збідніли чи осиротіли, досить поширена в українському фольклорі. Таке зображення стало типовим місцем.

Образотворча і текстова частини тісно пов'язані між собою. Є підстави говорити про залежність формату картин, насиченості образотворчої частини й обсягу написів. Написи – не додатки, а органічні складові народних картин. Можна твердити, що в основі побудови монологу вертепного запорожця і розлогих написів на картинах лежить спільний принцип – монтаж. Цей принцип – в основі вербальної частини вертепу і "Козака Мамая".

---

[1]Щ[ербаківський] Д. Козак Мамай (Народна картинка). – К.,1913. – С.1.
[2]Білецький П.О. "Козак Мамай" – українська народна картина.–Львів,1960. – С.32.
[3]Щ[ербаківський] Д. Козак Мамай (Народна картинка). – К.,1913. – С.4.
[4]Білецький П.О. "Козак Мамай" – українська народна картина.–Львів,1960. – С.9.
[5]Білецький П. Українське мистецтво XVII – XVIII ст. – К.,1963. – С.21.
[6]Украинские народные думы. – М.,1972. – С.276 – 277.
[7]Легенди та перекази. – К.,1985. – С.212.
[8]Щ[ербаківський] Д. Козак Мамай (Народна картинка). – К.,1913. – С.4.
[9]Єрофіїв Ів. До вивчення малюнка так званого "Козака-бандуриста" //Бюлетень музею Слобідської України ім. Г.С.Сковороди. – 1927 –1928. – №4 – 5. – С.24.
[10]Н.С-ко. Очерк литературной деятельности А.Я.Стороженка //Киевская старина. – 1886. – №8. – С.676.
[11]Франко І.Я. До історії українського вертепу XVIII в. //Франко І. Зібр. творів: У 50-ти т. – К.,1982. – Т.36. – С.249.
[12]Хаханов А. Из грузинской литературы по старинной малорусской песне //Этнографическое обозрение. – 1909. – №4. – С.99; Чіковані М.Я. Російські та українські фольклорні мотиви в творчості Давида Гурамішвілі //Народна творчість та етнографія. – 1963. – №3. – С.67; Гурамішвілі Д. Давитіані /Пер. з грузин. М.Бажана. – К.,1950. – С.101; 157–159.
[13]Прислів'я та приказки: Упоряд. М.М.Пазяк. Взаємини між людьми. –К.,1991. – С.384.
[14]Українські прислів'я, приказки і таке інше. Уклав М.Номис. – К.,1993. – С.75.
[15]Білецький П. Український портретний живопис XVII – XVIII ст.: Проблеми становлення і розвитку. – К.,1969. – С.268.
[16]Жолтовський П.М. Український живопис XVII – XVIII ст. – К.,1978. – С.296.
[17]Жолтовський П.М. Визвольна боротьба українського народу в пам'ятках мистецтва XVI – XVIII ст. – К.,1958. – С.65.
[18]Білецький П.О. "Козак Мамай" – українська народна картина. –Львів,1960. – С.8.
[19]А.С.Мамай: Изображение запорожца // Киевская старина. – 1898. – №3. – С.489 – 492.
[20]Савур-могила: Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини. – К.,1990. – С.113 – 114.
[21]Махновець Л.Є. Гумор і сатира наших предків // Давній український гумор і сатира. – К.,1959. – С.17.
[22]Мишанич С.В. Один із підрозділів українських народних дум // Записки НТШ –Львів,1992.– Т.223 – С.26.
[23]Білецький П.О. "Козак Мамай" – українська народна картина. –Львів,1960. – С.8.
[24]Петров Н.И. Старинный южнорусский театр и в частности вертеп //Киевская старина. – 1882. – №12. – С.4.
[25]Жолтовський П.М. Український живопис XVII – XVIII ст. – К.,1978. – С.296.
[26]Кулиш П. Записки о Южной Руси. – СПб.,1856. – Т.1. – С.191 – 192.
[27]Клименко П. "Украшеной партретъ" військового отамана Чепіги та "Козак-запорожець" //Записки історично-філологічного відділу УАН. –1926. – Кн.7 – 8. – С.461.
[28]Бутник Б.С. Український народний живопис //

Українське народне мистецтво: Живопис. – К.,1967. – С.7.
[29]Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. –К.,1860. – С.51.
[30]Галаган Гр.П. Малорусский "вертеп" или вертепная рождественская драма. – К.,1882. – С.23.
[31]Украинские народные думы. – М.,1972. – С.331.
[32]Метлинский А. Народные южнорусские песни. – К.,1854. – С.459.
[33]Малороссийские песни в ст. Новоминской Ейского узда Кубанской области //Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис,1884. – Вып.4. – Отд.2. – С.93.
[34]Эварницкий Д.И. Малороссийские народные песни, собранные в 1878 –1905 гг. – Екатеринослав,1906. – С.65. – №62.
[35]Пісні Явдохи Зуїхи //Записав Гнат Танцюра. – К.,1965. – С.704 – 705.
[36]Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми. – К.,1991. – С.220. – №123.
[37]Українські прислів'я, приказки і таке інше. Уклав М.Номис. – К.,1993. – С.109.

Людмила СМОЛЯР
Одеса

ІСТОРІЯ СЕРЕДНЬОЇ ПРОФЕСІЙНОЇ ОСВІТИ ЖІНОК НАДДНІПРЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Питання історії жіночої освіти в Україні почали вивчатися лише останні роки, при цьому все ще зберігається певна фрагментарність цих досліджень. Опубліковані деякі матеріали про жіночі курси, гімназії XIX – початку XX століття, окремі питання жіночої освіти розглядаються в курсах лекцій з історії української педагогіки. Втім, проблема історії жіночої середньої професійної освіти практично не стала предметом окремого наукового дослідження. В пропонованій статті здійснюється спроба розглянути процес становлення жіночої середньої професійної освіти на терені Наддніпрянської України другої половини XIX – початку XX століття і головна увага зосереджується на медичній, педагогічній, комерційній та сільськогосподарській освіті жінок.

Проблема жіночої середньої професійної освіти Наддніпрянської України набрала особливої гостроти в 60-х роках XIX століття. Ліквідація кріпосного права, становлення капіталістичного способу виробництва, реформа в галузі освіти створили грунт для формування початкової, середньої, вищої освіти жінок та висунули на порядок денний проблему середньої професійної освіти жінок.

Сотні дівчат із збіднілих дворянських сімей після відміни кріпосного права змушені були шукати джерел до існування і соціально-економічні причини були визначальними в зростанні інтересу жінок до середньої професійної освіти. До причин економічних приєднувалися і моральні мотиви. В умовах пореформенного періоду йшов процес формування громадянського суспільства, глибинного переосмислення передовою інтелігенцією, в тому числі і жінками, своєї поведінки в оцінці її ідейної позиції. В жіночому середовищі зростало переконання, що тільки той має право користуватися матеріальними благами, хто платить за них суспільству корисною працею. Керуючись почуттям відповідальності перед народом, "нові жінки" не хотіли мати нічого з того, що не змогли б мати прості люди. Такі жінки усвідомлювали, що через суспільно-корисну працю вони можуть здійснювати високу ідейну місію, можуть самореалізуватися. Праця розглядалася і як можливість доказу суспільству своєї рівноцінності, і як засіб виходу із дискримінаційного становища. Прагнення до професійної праці було частиною світобачення "нових жінок", концепцією способу їх життя.

Однак сфера застосування жіночих знань та навичок була дуже обмеженою, до 60-х років дівчата могли отримати лише спеціальність домашньої вчительки. В 1860 році в

© Л.Смоляр, 2000

Одесі була зроблена спроба організувати фельдшерську жіночу школу, але проект її статуту не був затверджений губернським начальством[1].

Проблема формування та розвитку жіночої освіти особливо активно порушувалася прогресивною громадськістю в 60 – 70-х роках XIX століття. Значне місце цьому питанню приділяв "Киевский телеграф". Так, в 1867 р. в статті "Об образовании женщин зазначалось, що для того, щоб піднести загальний рівень чоловіків, необхідно дати освіту жінкам, бо тільки та освіченість справжня, яка починається у сім'ї, де жінка-мати має вирішальний вплив на дитину[2]. До питання про доступ жінок до освіти "Киевский телеграф" звертався в 1868 році: "Мы вполне понимаем и допускаем превосходство женщины-медика, мы можем представить женщину у кровати больного. Для приготовления таких медиков-женщин стоило бы создать учебные заведения"[3]. Проблема створення середніх медичних закладів для жінок активно дискутується.

Самодержавство чинило опір становленню жіночої професійної освіти. Згідно урядового розпорядження 14 січня 1871 року визначалися сфери корисної для держави та суспільства службової діяльності жінок. Їм *дозволялося* займатися акушерською, фельдшерською та виховною діяльністю. Жінки допускалися: а) по телеграфному відомству на посади сигналістів і телеграфістів лише у визначеній міністерством внутрішніх справ пропорції; б) по рахунковій частині в жіночих закладах. Цим же розпорядженням заборонялося приймати жінок на канцелярські та інші посади у всі урядові і громадські установи[4].

Урядові обмеження, зрозуміло, не могли зупинити прагнення жінок до суспільно-корисної праці і вони виявили надзвичайний інтерес, в першу чергу, **до медицини**, активно використовуючи навіть ті вузькі можливості, які були у їх розпорядженні. В галузі медицини жінки мали право на отримання лише двох ступенів: повитухи та вченої акушерки, які здобувалися на Київських акушерських курсах, або в Харківському повивальному інституті при університетській клініці. Це були єдині навчальні заклади, куди допускалися жінки для отримання медичної освіти. Статистичні збірники дозволяють відновити інформацію про число жінок, які отримували медичну освіту в Наддніпрянській Україні.

Таблиця № 1

Число слухачок середніх медичних закладів Наддніпрянської України (1872 – 1874 рр.)

Назва навчального закладу	1872 р.	1873 р.	1874 р.
Акушерські курси в Києві	188	194	205
Харківський повивальний інститут при університетській клініці	92	87	78

Відомості таблиці дозволяють зазначити, що при обмеженості медичних навчальних закладів основний відсоток жінок навчався на Київських акушерських курсах. Уряд не поспішав відкривати нові жіночі навчальні заклади.

В 1874 році до цього списку приєдналися медичні курси в Херсоні. В 70-і роки розпочали свою діяльність фельдшерські курси в Одесі, а в 1892 році була відкрита школа для підготовки повитух при одеському пологовому будинку. В 1893 році серед медичного персоналу Одеси вже працювало 49 фельдшериць та 98 повитух[5].

Рідкісним осередком жіночої медичної науки була Кременчуцька акушерсько-фельдшерська жіноча школа, створена Полтавським губернським земством у 1904 році, до якої приймали дівчат з Полтавщини по закінченню 4-х класної жіночої гімназії, і які бажали працювати лікарками серед селянства. Будучи осередком медичної освіти, школа була одночасно і центром української культури, де свою адресу випускниці виголошували українською мовою. З 1908 по 1911 рр. відбулося чотири випуски школи, а 147 фельдшериць школи отримали добрий відгук у тих земствах, де працювали[6].

Популярною серед жіноцтва була і ***педагогічна діяльність***. Основним типом школи для підготовки вчителів народних шкіл в Україні з кінця 60-х років XIX століття були вчительські семінарії з 4-х річним курсом навчання, які підпорядковувалися міністерству народної освіти. До перших вчительських гімназій належали – Коростишівська (1869), Херсонська (1872), Переяславська (1878) та ін. В 1916 р. в Україні нараховувалося 33 учительські семінарії, однак педагогічну освіту в них отримувало надто обмежене число жінок. Більшість вчительок здобувала педагогічну освіту при жіночих гімназіях (8-й педагогічний клас), або єпархіальних школах (7 клас). Дівчата, які закінчували жіночі приватні училища повинні були додатково витримати

іспити на звання домашньої вчительки[7]. Існували також двокласні вчительські школи, які готували вчителів для найнижчого типу шкіл – шкіл грамоти (1895 – 1908 рр.).

Багато зусиль для підвищення кваліфікації вчителів докладали земські та міські управи, які організовували педагогічні курси та школи. У 1870 році Харківське земське зібрання постановило заснувати у Харкові жіночу учительську школу на 50 вихованок, серед яких 22 були стипендіатками земського зібрання[8]. Херсонське губернське зібрання у 1874 р. організувало педагогічні класи при жіночій прогімназії для підготовки сільських вчительок[9].

Разом з тим, ні рівень педагогічної підготовки, ні можливості її отримання не влаштовували жінок і вони зверталися з петиціями та клопотаннями до земств, міських дум та до оргкомітетів учительських з'їздів. Ці питання активно відстоювалися делегатками з'їзду вчителів та учительок початкових шкіл Херсонської губернії у 1881 році. Вчительки, що складали 49,8% складу з'їзду[10], вказували на сумне становище, в якому перебувала жінка в сфері отримання освіти взагалі, і педагогічної, зокрема. "В умовах обмеження права на жіночу освіту, – підкреслювали делегатки, – жінка не має можливості присвятити всі свої сили педагогічній діяльності"[11]. *Створення спеціальних навчальних закладів для підготовки вчительок стало головною вимогою делегаток з'їзду*. Ідея заснування вчительських семінарій була виголошена у доповіді вчительки земської школи Давидової: "Якби жінка не довела фактами тієї живої і гарячої участі, яку вона приймає у великій справі народної освіти і тих результатів, яких вона може досягнути у цій справі, тоді їй могли б ще сказати, що немає необхідності в подібних навчальних закладах. Але що ж доводить наш з'їзд учителів, який наполовину складається з жінок, як не прагнення останньої принести користь державі прийняттям на себе активної ролі в громадському житті? А тому відсутність відповідних навчальних закладів для спеціальної підготовки жінок є сумний факт. Кожна мисляча людина бачить нагальну потребу у створенні навчальних закладів для жінок, які бажають присвятити себе педагогічній кар'єрі, де б вони могли отримати відповідну підготовку для своєї справи і щоб вони, в крайньому випадку, могли зрівнятися з чоловіком, який у цьому відношенні знаходиться у більш вигідних умовах[12].

У своїх домаганнях жінки не прагнули до створення якихось особливих умов, а бажали, як засвідчують документи, щоб їм надали можливість працювати та отримати для цього відповідну професійну освіту. І хоча тернистим виявився цей шлях для жінок, але вже в кінці XIX – на початку XX століття простежувалося значне зростання чисельності вчительок. (Див. таблицю № 2), яка складена на основі статистичних даних.

Таблиця № 2

Відсоток вчительок серед вчителів 9 українських губерній[13] (1884 – 1904)

Губернія	1884 р.	1903 р.	1904 р.
Волинська	6,4%	14,8%	14,6%
Катеринославська	30,5%	30,2%	31,0%
Київська	2,9%	26,9%	72,6%
Подільська	4,3%	19,8%	19,7%
Полтавська	32,7%	39,8%	38,8%
Таврійська	17,7%	Даних немає	Даних немає
Харківська	75,5%	64,3%	65,4%
Херсонська	даних немає	44,2%	Даних немає
Чернігівська	41,4%	38,2%	38,8%

Дані таблиці вказують, що найвищими були темпи зростання чисельності вчительок у Київській губернії, де вони домінували серед педагогічного складу. Високим був відсоток вчительок і в Харківській губернії.

Добиваючись права на освіту, жінки, більшою мірою, ніж чоловіки, прагнули отримати вчительські права в навчальних закладах, а не шляхом спеціальних іспитів, про що свідчать дані освітнього цензу вчительок.

Таблиця № 3

Освітній ценз вчительок на 1. 01 1904 р.[14]

Губернія	Отримали права в навчальних закладах			Отримали права викладача шляхом спеціальних іспитів		
	Всього	вчителів	%	Всього	вчителів	%
Волинська	479	176	36%	375	44	11,7
Катеринославська	1 250	635	50,8	866	221	25,5
Київська	485	239	49,0	180	20	10,5
Подільська	381	154	40,0	246	53	21,5
Полтавська	904	699	69,0	859	332	38,6
Таврійська	654	452	69,0	590	210	35,5
Харківська	1012	655	64,7	536	338	63,0
Херсонська	1399	958	68,1	1205	505	41,9
Чернігівська	773	548	70,0	567	261	46,0

Заняття педагогічною діяльністю для більшості жінок не було випадковим, це був шлях самореалізації, в якому втілювалося їх прагнення до суспільно-корисної праці, просвіти народу. Ця теза підтверджується і даними, зібраними А.С.Бориневич в Одесі в 1890 р.: із загальної кількості 73 міських вчительок, більшість з них працювала тривалий час[15].

У наступні роки зберігалася тенденція зростання як освітнього цензу жінок-вчителів, так і їх чисельності. В 1907 році 62% вчительок Київської губернії володіли вищим та середнім освітнім цензом[16].

Щодо освітнього цензу вчительського

персоналу земських шкіл в 1910 р., то серед жінок він був значно вищим, аніж чоловіків. Із педагогічною середньою освітою було 59% вчительок та 46,2% вчителів. У деяких земствах жінки домінували серед вчительського персоналу, про що свідчили дані організаційного бюро загально-земського з'їзду: Харківській – 69%, Полтавській – 61,0%, Чернігівській – 57,0% [17].

Потреба в учителях та високий авторитет жінки-вихователя змушували земства ставити питання про заснування окремих жіночих вчительських семінарій. Таку осібну школу для вчительок постановило завести в 1911 р. київське земство. Цю вчительську семінарію, до якої приймали дівчат у віці від 14 до 22 років, було відкрито 1 липня 1911 року[18].

Середня ***комерційна*** жіноча освіта була представлена: а) жіночими комерційними училищами; б) курсами. Висока плата за навчання в училищах, що становила від 40 до 150 крб., позбавляла жінок малозабезпечених сімей можливості навчатися в цих закладах. Після закінчення училища випускниці займали посади конторських працівниць, бухгалтерів, кореспондентів та отримували значно вищу заробітну плату ніж ті, хто закінчував курси.

Навчання на курсах відбувалося переважно увечері і вартість навчання була значно нижчою, ніж в училищах, що робило їх доступними навчальними закладами для жінок. Характерною особливістю курсів було спільне навчання слухачів обох статей. Жінки отримували на курсах підготовку з бухгалтерії та діловодства[19].

Перші жіночі комерційні училища в Наддніпрянській Україні засновуються в 90-х роках XIX століття. В 1892 році було відкрите *Одеське комерційне жіноче училище I розряду добродійки Е.А. Бухтеєвої*, яке підпорядковувалося Міністерству народної освіти. В училищі викладалися бухгалтерія, комерційна арифметика, стенографія, комерційна та політична географія. В 1899 році в Києві була створена торгівельна школа, яка стала першою школою на території Російської імперії.

На початку XX століття число жіночих комерційних училищ помітно зростало. В 1900 році домашня наставниця Людмила Володкевич звернулася за дозволом відкрити в Києві семиикласне комерційне училище, в статуті якого було зазначено, що училище належить до розділу середніх учбових закладів і має мету дати ученицям середню комерційну освіту. Після закінчення курсу навчання видавалися атестати, а відмінниці – нагороджувалися золотими, срібними медалями. Адміністративна належність училища до міністерства фінансів надавала йому деяку автономію в організації навчально-виховного процесу, а це, безумовно, сприяло залученню до викладання прогресивних педагогів. Училище, що знаходилося на вулиці Кузнечній, було однією з приватних "нових шкіл", в якій викладали такі талановиті педагоги як О.Астряб, О.Селіханович, М.Старицький, М.Володкевич та ін.[20]

В 1905 році відкрилося громадське комерційне училище в Бердичеві, а в 1907 році розпочало роботу Київське жіноче комерційне училище, де навчалося 448 слухачок [21].

Жіноча середня професійна освіта здійснювала перші кроки і щоб боронити свої права жінки прагнули об'єднати зусилля проти безправності. Так, випускниці комерційного училища Л.Н.Володкевич створили 9 грудня 1910 року в Києві *"Товариство колишніх вихованок комерційного училища Л.Н. Володкевич"*. Товариство надавало матеріальну і моральну підтримку всім вихованкам, які потребували цієї допомоги, сприяло встановленню тісних контактів між ними. При товаристві працювало бюро для пошуку занять членів товариства, пенсійна, страхова та ощадна каса. Надзвичайно багато уваги приділялось духовному спілкуванню членкинь, регулярними були публічні лекції, обговорення рефератів. Районом діяльності товариства визначався Південно-західний край[22].

Згідно урядового розпорядження від 17 травня 1904 року особам жіночої статі дозволено було вступати на службу по *поштово-телеграфному відомству* на посади штатних чиновників. У тих містах, де існували окружні поштово-телеграфні управління почали створюватися однорічні курси для підготовки осіб жіночої статі, християнського віросповідування, які закінчили курс семирічної жіночої гімназії і володіли іноземними мовами. Комісія у справі створення Одеських поштово-телеграфних жіночих курсів, обгрунтовуючи мотиви залучення жінок до поштово-телеграфної справи, констатувала, що "у зв'язку зі швидким ростом поштово-телеграфної справи та її ускладненням, відчувається потреба в залученні великої кількості осіб, які для успішного ведення справи володіли б достатньою інтелігентністю, що повністю можуть задовольнити особи, котрі закінчили курс жіночих гімназій.

Крім того, та винагорода, якою оплачується тепер праця чиновників 5 розряду або начальника поштово-телеграфного відділення *недостатня для чиновників чоловіків і в стані задовольнити лише жінку"*[23].

Жіночі поштово-телеграфні курси в Одесі були відкриті 28 вересня 1905 року при Одеському міському шестикласному училищі, і на них приймалися дівчата християнського віросповідування, які закінчили курс семирічної жіночої гімназії та володіли іноземними мовами. Перший набір підтвердив прагнення жінок до професійної освіти і на основі конкурсу було прийнято 30 дівчат, відмову отримали 32 конкурсантки.

Активізація громадської діяльності після 1905 року сприяла розширенню приватної ініціативи в справі професійної освіти жінок. Так, у Києві на 1908 рік число нищих професійних шкіл, для вступу в які потрібне було свідоцтво про закінчення однокласного міського училища, збільшилося з відкриттям 2-х професійних класів, Київською жіночою торгівельною школою, приватних шкіл масажу та відкриттям великої кількості приватних шкіл крою та шиття. В 1910 році почали працювати професійні класи при жіночому училищі І розряду добродійки Ілляшової, а також жіночі професійні курси добродійки Куліцької[24].

Ще інтенсивніше виявилася приватна ініціатива в справі розвитку середньої професійної освіти, яка вимагала від вступників свідоцтво за 4 класи гімназії. Майже одночасно відкрилися в Києві стоматологічні курси, акушерські курси при університетській лікарні, легалізувалася Олександрівська акушерська школа при Кирилівській лікарні, відкрилося 6 приватних фельдшерсько-акушерських курсів, масажу та лікувальної гімнастики. З осені 1909 року розпочала роботу жіноча фельдшерська школа, яка давала право випускницям вступати на цивільну службу[25].

Швидкими темпами в цей період йшов процес відкриття шкіл музики та мистецтв: жінки складали в 1908 році значний відсоток учнів 14 музичних училищ та 6 шкіл живопису Києва.

Найвищий відсоток жінок спостерігався в 1907 році в зуболікарських школах: із 558 слухачів трьох шкіл жінки складали 460, тобто 4/5 всіх учнів. В професійних школах нижчого типу в 1907 році нараховувалося 539 учениць, а на акушерсько-фельдшерських біля 900.

Необхідність професійної освіти жінок була очевидною: можливість самостійного заробітку і відносна незалежність становища притягувала в професійні школи не тільки тих, хто не зміг отримати вищу освіту, але й жінок, які мали вищу освіти та прагнули до матеріальної незалежності. В 1908 році у Києві практикувало 53 жінки зубних лікаря, 41 масажистка, 37 фельдшериць, 328 акушерок[26]. У Полтавській губернії на 1908 рік працювало 18 середніх професійних навчальних закладів, де навчалося 752 учениці[27].

Таблиця № 4

Середні професійні заклади Полтавської губернії на 1908 рік

Назва навчального закладу	Кількість навчальних закладів	Число учениць
Комерційне училище (для обох статей)	1	14
Залізничне училище (для обох статей)	1	73
Приватна жіноча професійна прогімназія	2	232
Акушерсько-фельдшерська школа	1	151
Рукодільна школа	6	151
Музична школа (для обох статей)	2	53
Вчительська школа	5	70

Питання **сільськогосподарської освіти** взагалі і жіночої зокрема були дуже важливими для Наддніпрянської України, бо край цей традиційно був хліборобським, де більшість людності жило в селі. Завдяки умовам життя українського селянства, жінка здавна ділила з чоловіком сільськогосподарську працю, була його рівноправним товаришем. На хліборобському ринку не як виняток, а як правило, вона мала поважне місце і завдяки охайності та вмінню пристосуватися до нових форм праці, серйозно конкурувала з чоловіком. Разом з тим практично до 90-х років XIX століття по відношенню до сільськогосподарської освіти спостерігалася повна байдужість і особливо до освіти жінок. Повільно, але все ж починає проникати в суспільну свідомість розуміння того, що головним засобом для піднесення народного добробуту є поширення сільськогосподарських знань серед населення.

За сприяння розвитку і удосконалення домашнього господарства як міського, так і сільського та збереження інтересів цього господарства, в 1884 році групою жінок на чолі з Марією Гриньовою та Марією Мінкевич було засноване в Києві *"Товариство руських господинь"*[28]. Членкині товариства прагнули залучити молодих дівчат як селянок, так і міщанок, навчити їх передовим методам ведення такого господарства. В процесі

роботи зародилась ідея жіночої сільськогосподарської школи. Ініціатором її стала Марія Миколаївна Гриньова, яка, ознайомившись в Німеччині з типовими жіночими практичними школами Європи, прагнула заснувати в своєму помісті таку жіночу сільськогосподарську школу для дорослих дівчат, в якій вони навчалися б молочному господарству, птахівництву, догляду за різними домашніми тваринами.

Перша жіноча практична школа сільського господарства та домоводства в Російській імперії, була відкрита 31 березня 1888 року Марією Гриньовою в маєтку Зозулинці Бердичівського повіту Київської губернії[29]. Повний курс навчання був розрахований на 4 роки для дівчат не молодших 15 років православного віросповідування всіх станів[30]. Молочне господарство, догляд за домашніми тваринами, птахівництво, бджільництво, городництво, садівництво, приготування страв, догляд за хворими тваринами складали обов'язкові предмети школи. За період з 1888 по 1895 роки школу закінчили 172 учениці. Історичні документи дозволяють відновити статистичні дані відносно соціального стану та віросповідування випускниць школи.

Розподіл учениць школи за соціальним станом та віросповідуванням

За соц. станом		За віросповідуванням
Селянок	81	Православного 152
Дочок дворян і чиновників	36	Католицького 15
Із духовного звання	22	Лютеранського 5
Із міщан	21	Всього 172
Дочок шановних громадян і купців	7	
Дочок різночинців	5	
Всього	172	

Випускниці, відповідно до своїх знань та здібностей, займали місця вчительок господарств, економок, ключниць, птахівниць тощо. З усіх кінців Російської імперії школа отримувала листи з проханням рекомендувати господарям умілих, привчених до порядку та ввічливих економок. Листи ці та звертання були свідченням великої потреби в жіночих сільськогосподарських школах. В 1895 році до школи надійшло 200 заяв від бажаючих отримати сільськогосподарську освіту в Зозулинській школі[31].

Другою школою в Україні була Преображенська нижча жіноча сільськогосподарська школа, заснована М.М. Неплюєвим в 1891 році на хуторі Воздвиженському Чернігівської губернії. Хоча за статусом цей заклад належав до шкіл 2-го розряду, однак за умовами вступних іспитів і за характером теоретичного викладання, він був на рівні першорозрядних[32]. Школа давала корисні знання по веденню сільського господарства взагалі, і по молочному господарству, городництву, садівництву, кравецтву зокрема. Навчання та утримання учениць в Преображенській школі було безкоштовним. В розпорядженні школи була бібліотека, сад, город, молочна ферма, ткацька майстерня та домашнє господарство. На 1 січня 1911 року в школі навчалося 80 учениць.

Ці дві школи протягом тривалого часу залишалися єдиними сільськогосподарськими навчальними закладами для жінок Наддніпрянської України. Якщо додати до цього тимчасові курси з окремих галузей сільського господарства, які влаштовувалися для народних вчителів та вчительок в деяких містах, то цим і вичерпувалися всі способи поширення сільськогосподарських знань серед жінок до початку XX століття. В 1902 році в Ніжинському повіті Чернігівської губернії була заснована Людмилінська жіноча школа домоводства та садибного господарства, яка підпорядковувалася міністерству народної освіти. Для свого вжитку школа мала 60 десятин землі з садком і городом. При господарському відділі були – агроном, садівничий і майстер з молочного господарства. Ніжинське та Чернігівське земство щорічно виділяло на школу 3000 карбованців, а з 1 липня 1911 року при школі почала працювати вчительська семінарія. 5 березня 1911 року була створена Київо-Лук'янівська жіноча практична школа домоводства з трирічним курсом навчання[33].

Отже, середня сільськогосподарська освіта жінок Наддніпрянської України формувалася виключно за рахунок приватної ініціативи і була в 1912 році представлена 5 школами та 2 курсами, які працювали в Волинській, Київській, Херсонській та Чернігівській губерніях. Самодержавство чинило професійній освіті жінок всілякі перешкоди. Питання жіночої професійної освіти до 90-х років XIX століття

вирішувалися за рахунок приватної ініціативи шляхом влаштування при різних товариствах вечірніх класів для жінок-робітниць, ремісничих шкіл та введенням класів з жіночого рукоділля. І в цій ініціативі велика роль належала земствам, громадськості та найбільше жінкам. Вони жертвували гроші, самі створювали школи, безкоштовно вели уроки, відкривали курси, майстерні тощо. Вагома роль в професійній підготовці жінок належала жіночим товариствам, при яких існували школи, курси. Лише з кінця XIX століття почався процес заснування перших середніх жіночих професійних навчальних закладів, які розподілялися на три типи: а) професійні училища; б) професійні школи з загальноосвітнім курсом; в) професійні курси. Термін навчання, програма, плата були різними у цих закладах. Професійні школи формувалися на основі 3-х річного курсу початкової школи і готували до праці у різних майстернях. Термін навчання визначався від 5 до 7 років залежно від підготовки учениць. Професійні курси призначалися з терміном навчання від двох місяців до 1 року і були найбільш доступною формою професійного навчання жінок.

[1]Одеський Обласний Державний Архів (Далі ООДА). – Ф. 62. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 1 – 12 зв.
[2]Об образовании женщин // Киевский телеграф. – 1867. – № 109 (12 сентября). – С.430
[3]Вопрос об открытии для женщин доступа и средства к образованию // Киевский телеграф. – 1868. – № 121(10 октября). – С.477.
[4]Центральний Державний Історичний Архів (Далі ЦДІА України). – Ф. 707. – Оп. 37. – Спр. 77. – Арк. 51.
[5]Сведения по статистике народного образования в Европейской России 1872–1874 гг. Разработанные состоящим при Комитете А. Дубровским. Стат. Временник Российской империи. – Сер. II. – Вып. 16. – СПб., 1873. – С.120; Труды Организационного Комитета съезда русских деятелей по техническому и профессиональному образованию в России. – СПб., 1890. – С.32–34; Бориневич А.С. Общественная деятельность женщин Одессы. – Одесса, 1893. – С.1.
[6]Кременчуцька акушерська жіноча школа // Рідний край. – 1910. – № 21. – С.13.
[7]ЦДІА України. – Ф. 707. – Оп. 37. – Спр. 77. – Арк.53.
[8]Календарь Харьковский на 1873 г. – Харьков, 1872. – С.114 – 115; Журнал Харьковского губернского земского собрания. – 1871. – 6 декабря.
[9]Земский ежегодник за 1876 г. Издание Имперского Вольн.-Экономического общества под ред. И.Е. Андреевского. – СПб., 1878. – С.25.
[10]Съезд в г.Херсоне учителей и учительниц начальных школ Херсонской губернии 7–21 июля 1881 г. – Херсон, 1881. – С. 177 – 196.
[11]Там само. – С.72.
[12]Там само. – С. 70 – 73.
[13]Таблиця складена на основі: Статистический временник Российской империи. – Серия III. – Вып. 1. – СПб., 1884. – С.213 – 218; Статистические сведения по начальному образованию в Российской империи. – Вып. 6. Данные 1904 года. – СПб., 1907. – С.43, 56 – 57; Данные 1903 года. – СПб., 1906. – С.58 – 59, 38 – 39.
[14]Статистические сведения по начальному образованию в Российской империи. Выпуск 6. Данные 1904. – СПб., 1907. – С. 43, 52 – 53, 60 – 61, 78 – 79.
[15]Бориневич А.С. Общественная деятельность женщин Одессы. – Одесса, 1893. – С.5.
[16]Труды Первого Всероссийского женского съезда. – СПб., 1909. – С.610.
[17]Русова С. Українські земства в справі заведення народної освіти // Світло. – 1911. – № 3. – С.42.
[18]Рідний край. – 1911. – №7. – С.31; № 13. – С.32.
[19]Захарченко М.М. Коммерческое и техническое женское образование в Австрии, Франции, Германии и России. – СПб., 1900. – С.10.
[20]Алексієнко С.О., Тригубенко В.В. З історії жіночої освіти в Україні // Відродження. – 1998. – № 4. – С.39.
[21]Звігільський Я., Іванов М. Професійна освіта на Україні. – К., 1929. – С. 236.
[22]Київська, Подільська, Волинська губернії. ЦДІА України. – Ф. 442. – Оп. 636. – Ч.9. – Арк.426 – 428.
[23]Женские почтово-телеграфные курсы в Одессе // Южное обозрение. – 1905. – 18 августа.
[24]Звігільський Я., Іванов М. Професійна освіта на Україні. – К., 1929. – С.117.
[25]Жіноча фельдшерська школа // Рада. – 1909. – № 119 (28 травня). – С.2.
[26]Труды Первого Всероссийского женского съезда. – С.614.
[27]Полтавський земский календарь на 1909. – Полтава, 1908. – С.76 – 77.
[28]ЦДІА України. – Ф.442. – Оп 537. – Спр. 237. – Арк.1.
[29]ЦДІА України. – Ф.442. – Оп. 628. – Спр. 316. – Арк 1 – 3.
[30]Справочник по женскому сельськохозяйственному образованию. Составлен под ред. Н.П. Долговой. – СПб., 1912. – С. 41.
[31]Сборник сведений о сельськохозяйственном образовании. Выпуск 1. Женское образование. – СПб., 1898. – С.86 – 105.
[32]Сборник сведений по сельськохозяйственному образованию. Выпуск 1. Женское образование. СПб., 1898. – С.XVI.
[33]Жіноча учительська семінарія // Рідний край. – 1911. – № 22. – С.31; Отчет о деятельности Киево-Лукьяновской практической школе домоводства. – К., 1912. – С.1.

Сергій ЛИТВИН
Сімферополь

ПОГРОМНИК ЧИ ЗАХИСНИК ЄВРЕЇВ: НАЙСУПЕРЕЧЛИВІША ПРОБЛЕМА ПЕТЛЮРІАНИ В УКРАЇНСЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

Явище єврейських погромів в Україні в 1919 – 1920 роках та міф про С.Петлюру як антисеміта та погромника викликають чи не найбільшу дискусійність в історіографії, яка триває навколо питання: чи був Симон Петлюра винуватцем єврейських погромів в Україні, а чи захисником євреїв? Започаткована ця дискусійність була тією трагічною датою – 25 травня 1925 року – коли на розі вулиці Расіна і бульвару Сен Мішель у Латинському кварталі Парижа більшовицький агент Шварцбард, зробивши сім револьверних пострілів, обірвав життя С.Петлюри. Вбивця Шварцбарт заявив, що скоїв вбивство як акт помсти за вчинені Петлюрою єврейські погроми на Україні в 1917 – 1920 роках.

Представники українських організацій в резолюції на жалобній академії в Парижі 30 травня 1926 року виголошували: "Академія висловлює свій рішучий протест проти ганебної спроби ворогів наших накинути пляму на ясну пам'ять нашого Мученика, нашого Голови Держави, що завжди стояв на сторожі інтересів всіх громадян України, рішуче обороняючи і жидівське населення, коли темні елементи чинили йому шкоду" [15].

Від цього часу з'явилися і перші друковані матеріали щодо цього підступного вбивства і пов'язаності його з погромами. Це були повідомлення про вбивство, інформації про похорон, панахиди, жалобні академії, поминання, заяви, меморандуми та статті в українських часописах всіх країн світу. Відомий історик української діаспори П.Зленко в матеріалах для бібліографічного покажчика наводить 367 таких публікацій [13].

Багато матеріалів видала організована у Парижі 1926 року громадська Судова комісія в складі провідних українських діячів В.Прокоповича, О.Шульгіна, М.Шумицького, І.Токаржевського, Л.Чикаленка і М.Шульгіної [44]. За дорученням Слідчої комісії О.Шульгін написав блискучий меморандум, в якому висвітлив правду про ситуацію на Україні під час визвольної боротьби, про взаємовідносини українського і єврейського населення, про причини погромів, роль війська і населення, про ставлення до погромів С.Петлюри, уряду УНР, політичних партій. Він був виданий французькою мовою під назвою "Україна у визвольній боротьбі" [57].

Комісія зібрала близько 70 письмових свідчень у тому числі п.п. В.Падалка, С.Бережного, Л.Мартинюка, І.Дроваля, Б.Базилевича, підполковників Бутакова, Д.Гудзіва, М.Шадріна, М.Гальчука, полковників А.Дехтярова, М.Зоренка. Цікаві записки про діяльність С.Петлюри в армії, організацію і боротьбу української армії надіслали М.Омеляович-Павленко, А.Чернявський, В.Петрів [45]. Комісія також зібрала і видала французькою мовою найважливіші документи щодо погромів [53].

Невдовзі після процесу професор Андрій Яковлів, політичний діяч, адвокат, дослідник історії українського права, що брав участь в Суді як дорадник цивільної сторони, видав добре аргументовану розвідку "Паризька трагедія", в якій переконливо представив правдиву картину вбивства, його причин і інсценування процесу. Праця ця цінна фаховим висвітленням процесу та його довкілля, і тим, що написана зразу ж після описаних подій [51].

Радянська пропаганда, що від років визвольної боротьби перекладала відповідальність за погроми на "петлюрівщину", після вбивства С.Петлюри активно продовжувала цю справу. Ще готуючись до процесу, у Москві було видано спеціальний альбом З.Островського "Еврейские погромы. 1918 – 1921", в якому вина за погроми повністю покладається на Уряд УНР і С.Петлюру. Автор пише, що "бандитизм так пишно розцвів під крилом "петлюрівщини", яка озброювала, постачала й інструктувала його, підтримуючи найтісніший зв'язок з усіма розбійницькими отаманами і батьками. З усього сказаного випливає, що діячі української контрреволюції на чолі з самою "Директорією" є відповідальними авторами, першопричиною нечуваних звірств, об'єктом яких було все населення України" [20].

Від 20-х років суперечливість до висвітлення

© С.Литвин, 2000

проблеми вбивства С.Петлюри внесли праці авторів антипетлюрівського табору – це книги адвоката А.Тореса [58] та журналіста Б.Лєкаша [55, *С.14*].

До беззастережного перекладання відповідальності за погроми на Головного Отамана і уряд УНР спричинилися також перші українські історики і мемуаристи В.Винниченко, П.Христюк, М.Шаповал [3; 4; 42; 49].

Для свідомого українства завжди були зрозумілі як мотиви вбивства Петлюри, так і його невинність в погромах. Дослідники з української діаспори десятиліттями намагалися довести це і створили досить широку історіографію представлену працями Т.Гунчака, В.Іваніса, Ю.Кульчицького, В.Михальчука, М.Стахіва та інших авторів [9; 14; 16**;** 18; 19; 32]. Але ці праці до останнього часу залишалися недоступними українському читачеві і ще не справили достатнього впливу на масову свідомість і стан історичних досліджень в Україні. Недоліком цих праць є недостатня опертість на джерельну архівну базу, що стало можливим для сучасних дослідників в Україні.

Питання єврейських погромів в аспекті її пов'язаності з С.Петлюрою більшою чи меншою мірою заторкувалась також у працях, поміщених в збірниках, присвячених річницям пам'яті С.Петлюри [12; 25; 26; 27; 37; 38].

Проблема викликала зацікавленість також багатьох іноземних авторів. Цінною в їх ряду є книга французького журналіста А.Десрюша [52], в якій автор відкидає всі закиди в бік С.Петлюри щодо його причетності до єврейських погромів в Україні, представляє його як державного діяча без тіні антисемізму, який боровся проти погромів. Полярну оцінку дає С.Фрідман в своїй книзі "Погромник" [54].

Отже, як бачимо, загалом проблема має чималу історіографію. Разом з тим, вона була замовчуваною та фальсифікованою у радянській історіографії і маловідомою широкому українському загалу.

У період новітнього українського відродження стало можливим вивчення різнопланової історіографії, доступ до раніше невідомих архівних документів і матеріалів та інших джерел. Дослідникам стали доступними відозви Головного Отамана до війська і народу з проблем погромів, документи Паризького судового процесу 1927 року, спомини С.Гольдельмана, А.Марголіна, М.Рафеса, І.Чериковера та ін [7; 8; 17; 21; 48; 56]. Вітчизняні історики в останні роки отримали суттєву перевагу над своїми колегами з-за кордону, оскільки мають можливість послуговуватися значно більшою кількістю документального матеріалу

Дослідники отримали значний документальний матеріал, який розкриває всі перепетії цієї жахливої провокації. Архівні джерела з цієї проблеми зберігаються в багатьох фондах ЦДАВО, зокрема, Ради Народних Міністрів УНР (Ф.1065), Міністерства внутрішніх справ УНР (Ф.1092), Міністерства юстиції УНР (Ф.2208), Міністерства єврейських справ УНР (Ф.1199 та 1748), Особливої слідчої комісії по розслідуванню протиєврейських погромних подій при Раді Народних Міністрів УНР (Ф.1123), Всеукраїнського центрального комітету допомоги потерпілим від погромів при Міністерстві єврейських справ УНР (Ф.3301) та громадського Центрального єврейського комітету допомоги потерпілим від погромів (Ф.3299), особистому фонді Симона Петлюри (Ф.3809) та ін.

Проблема "Петлюра і погроми" стала предметом досліджень сучасних українських істориків. Вона представлена працями істориків з діаспори Т.Гунчака і В.Михальчука [9; 18; 19]. В Україні цю проблему досліджують історики С.Єкельчик, В.Сергійчук, Д.Табачник, Ю.Шаповал та інші [11; 22 – 24; 33 – 35; 50].

В своїх грунтовних працях на підставі архівних документів вони показують дійсну сутність єврейських погромів в Україні, подають вагомі фактологічні матеріали, які доводять неправомірність перекладання повної відповідальності С.Петлюри за погроми, показують заходи, що здійснювалися ним і урядом УНР щоб запобігти погромам, хоч вони і були обмеженими і малоефективними.

На жаль, ще й сьогодні українське суспільство у своїй більшості дотримується переконань, нав'язаних йому радянською пропагандою, про особисту вину С.Петлюри за єврейські погроми. Ця неправда виявилася надзвичайно живучою і дотепер вона повторюється не тільки єврейськими істориками [54], а також у деяких зовсім недавніх працях українських істориків О.Войцехівського, Д.Табачника, І.Хміля та інших [6; 33 – 35; 40;41]. Вони намагаються утримуватись за старі стереотипи щодо «погромництва» Петлюри, не беручи до уваги нових документів, що суттєво міняють акценти у задавненій дискусії стосовно цього явища.

Так, у статті "Сім пострілів у Симона Петлюру", надрукованій у вересневому номері 1991 року журналу "Вітчизна" [35], передрукованій в "Українському історичному журналі" (№ 7 – 8 за 1992 р.) під заголовком "Вбивство Симона Петлюри" [33], а в 1999 році – у "Київській старовині" (№ 1та № 2) під заголовком "Постріли на тихій вулиці Расін (Нотатки історика про вбивство Симона Петлюри)" [34], історик Д.Табачник на своє ж запитання, чи був Петлюра погромником, пише: "Остаточної відповіді на нього не змогли вичерпно дати десятки вчених протягом останніх шестидесяти років... І я теж, мабуть, не наважився б самостійно відповісти на це болюче питання – чи була вина Петлюри у страхітливих єврейських погромах в Україні" [34. Ч.2. *С.160*]. Важко погодитися з такою позицією історика. Тим більше тепер, коли вийшли широковідомі праці професора В.Сергійчука, що містять незаперечне документальне висвітлення проблеми погромництва в Україні і непричетності до нього С.Петлюри [22 – 24]. Замість того Д.Табачник цитує облудні твердження Винниченка про Петлюру із "Відродження нації", від яких і сам Винниченко відмовився у пізніших своїх творах, та широко посилається на книжку французького журналіста і юриста Бернара Лєкаша [55], і на свідчення, які "спонтанно" прислали з України на Суд Присяжних.

Але автор нічого не каже про те, що Б.Лєкаша у 1926 році вирядили до Радянського Союзу з кола оборони Шварцбарда і що там французьким журналістом опікувалися чинники ДПУ, організовуючи йому, як офіційній особі в супроводі і під охороною чекістів переїзди з місця на місце та створюючи всі відповідні умови для збирання "компромату" проти організаторів погромів (в першу чергу проти прибічників Петлюри). То ж нічого дивного в тому, що Лєкаш вернувся до Парижу з багатими "свідченнями", на які чекала оборона і ті всі кола, які оплачували журналістові його подорож по Україні. Д.Табачник не міг також не знати, що ціна матеріалам, що їх привіз Лєкаш до Парижу і книги, яка була видана поспішно, під протекцією більшовиків ще до паризького процесу, майже нульова, оскільки вони не мали ні моральної вартості, ні юридичної ваги. Разом з тим, книга Б.Лекаша – це яскравий документ, який з повною очевидністю свідчить, що радянська сторона була прямо зацікавлена в виправданні Шварцбарда і в підтримці за всяку ціну обвинувачень С.Петлюри в погромах, щоб за цим обвинуваченням заховати сліди своєї причетності до вбивства. На жаль, книга Б.Лєкаша, не дивлячись, що вона наскрізь фальшива), і до наших днів залишається одним з нечисленних джерел про єврейські погроми.

Д.Табачник посилається також на монографію єврейського історика Сауда Фрідмана "Погромник. Вбивство Симона Петлюри", яка також зіставлена з уже давно відомих фальшованих матеріалів. В ній С.Фрідман твердить, що Шварцбард вбив "жидоненависницького провідника жидоненависницького народу" (ці слова поміщені на обкладинці) за вчинення жидівських погромів, а також намагається довести, що Шварцбард не мав спільників у вбивстві [54, *С.107*]. Взагалі книжка вражає своєю необ'єктивністю. Вона переповнена надуманими фактами, як то "в жидівських історичних архівах в Берліні знаходиться 12000 документів, що стосуються погромів, з яких 500 свідчить про безпосередню причетність Петлюри до погромів" [54, *С.79*]. Названих документів ніхто не бачив опублікованими і досі. Але Д.Табачник не зважає на це і вважає, що ця книга "грунтовністю своєї джерельної бази і великою кількістю цитованих документів поставила останню крапку в багаторічній полеміці" [35, *С.143*].

В березні 1990 року в "Українському Історичному Журналі" надрукована стаття І.Хміля "Петлюра і петлюрівщина", в якій автор, довільно висмикуючи цитати і перекручуючи історичні факти, стверджує, що Петлюра таки був погромщиком і що на процесі "ніхто з колишніх поплічників не наважився навіть говорити про знайомство з Петлюрою, не кажучи вже про те, щоб спростовувати висунуті проти нього обвинувачення" [40, *С.118*].

Ці ж думки повторює кількома місяцями пізніше О.Войцехівський в статті "Симон Петлюра: міфи і реальність", надрукованій в газеті "Радянська Україна" від 16 вересня 1990 року. Він також стверджує, що начебто"ніхто з колишніх соратників Петлюри не наважився і словом захистити честь покійного головного отамана" [6].

Заперечуючи О.Войцехівському, варто навести статтю О.Безпалка "Симон Васильович Петлюра", надруковану у газеті "Соціал-демократ" від 28 травня 1926 року, що виходила в Празі. В ній, зокрема, зазначалось: "Постать із передових рядів українського

народу, пробудженого до державотворчої активності в роки революції... Він (Симон Петлюра – С.Л.) сам видає маніфести до народу для оборони жидів і притягує винуватців ексцесів до відповідальності. Ці зусилля досягли успіху. Військо було звільнено від непевних елементів, ексцеси припинилися, міській людності було забезпечено спокій...” [1].

Дослідники легковажно продовжують повторяти облудні писання В.Винниченка, залишаючись засліпленими його авторитетом. Так, у новому своєму дослідженні “Українська революція” [31] професор В.Солдатенко, широко цитуючи В.Винниченка, переконує читача в антисемітських тенденціях С.Петлюри, тенденційно вишуковуючи вслід за автором “Відродження нації” зачіпки про причетність його до погромів. І ніби й не існує сучасних досліджень і публікацій, що незаперечно свідчать про свідому й послідовну боротьбу Головного Отамана з антисемітизмом. Натомість у винниченкових відверто облудних, брудних і лайливих звинуваченнях С.Петлюри В.Солдатенко вбачає “зразки мислення й аналізу такого рівня, до якого потім не піднімався ніхто“, “холодне, логічне осмислення ходу історичних подій”, “вивірені оцінки і узагальнення” [31, *С.314*].

Проте, суперечливість проблеми її заміфозованість свідчить, що вона залишається маловивченою і актуальною для дослідників. Архівні джерела, які можуть пролити ще світло на історію погромів далеко не вичерпані.

Саме це спонукало нас звернутися до цієї складної і дражливої проблеми.

Ми не ставимо за мету всебічно розкривати природу погромів, всю історію антисемітизму на українських землях, причини та перебіг погромів. Це дуже широка тема, яка ще потребує окремих досліджень. Не заглиблюючись в причини єврейських погромів, з огляду на можливості розмірів ми лише зупинимось на двох питаннях: чи був С.Петлюра безпосередньо винним в погромах?

На підставі історіографічних та архівних, в тому числі раніше невідомих, джерел ми дійшли переконання у безпідставності поширених міфів про антисемітизм Петлюри і звинувачень його в погромництві. Вони свідчать про безвинність С.Петлюри в погромах в Україні в 1917 – 1921 роках і те, що він усіма доступними засобами запобігав їм, виступав переконаним захисником єврейської меншини в УНР.

Слідство і обвинувачення не висунули жодних доказів причетності Петлюри до погромів. Навпаки, вони відзначали, що С.Петлюра боровся з погромами всією енергією і засобами, які лиш були можливими. Зокрема, в акті обвинувачення говорилось: “Ніколи не було встановлено, щоб Петлюра організував або навіть сприймав з байдужістю колективні вбивства, порушення законів людської совісті та цивілізації. Причину їх, здебільшого, треба шукати в страшній анархії, яка панувала в різних частинах колишньої Російської імперії і особливо на Україні... З другого боку, самий принцип відповідальності, зрештою, в цім випадку цілком теоретичної, яка падала на Петлюру, треба рішуче відкинути на вид тої надзвичайної енергії, яку він розвинув проти погромів, тих широких, благородних і глибоко гуманітарних концепцій, які він ретельно поширював серед свого війська, тих мудрих заходів, які він умів робити в найтяжчих обставинах, того безперервного напруження зусиль, які він робив для досягнення цієї мети” [18, *С.32 – 33*].

Непричетність С.Петлюри до погромів доводив також в промові на паризькому процесі Генеральний Адвокат п. Рейно. Він, зокрема, говорив: “Петлюра ніколи не був ворогом євреїв. Ніколи він не був погромщиком. Він не був антисемітом” [18. *С.37*].

Проти ганебних обвинувачень С.Петлюри в погромах виступили французькі генерали Табуї і Фрейденберг (в листах до О.Шульгіна), капітан генштабу Байс (в листі з Мароко на ім’я слідчого), лейтенант Левитсон (в зізнанні перед слідчим суддею в Тунісі), інженер Бодрі (на попередньому слідстві і в суді) [45].

На процесі було представлено понад 200 документів, які свідчили про намагання Петлюри та його уряду зупинити погроми. Однак і це не вплинуло на хід процесу. Вбивши Петлюру, ті ж сили не з меншою завзятістю обезчещували його ім’я під час судового процесу над вбивцею. На суд чинився тиск через так звані Комітети Оборони Шварцбарда, ініційованих і організованих по всій Європі. Вони зібрали неймовірні фонди для цього захисту і мобілізували світову пресу, громадських діячів Франції, організовували масові маніфестації, підбурюючи всю громадсткість Парижа, розпалюючи антиукраїнську стихію. Організовувались фальшиві свідчення, що межували з суцільною брехнею.

Велика частина єврейської діаспори повністю включилась в оборону Шварцбарда,

відкидаючи всяку логіку і поміркований россуд, уважаючи вбивцю месником за всі наруги над собою. Париж дослівно кипів під вогнем єврейської публічної опінії і розпалених пристрастей. Під впливом московської більшовицької пропаганди світова опінія євреїв злочином погромів очорнювала виключно Петлюру. І вбивство Петлюри, і паризький судовий процес було вдало використано для дискредитації тих сил українського національного руху, складовою частиною яких був Петлюра.

Окремі єврейські діячі, які розуміли ситуацію в Україні і були свідками зусиль УНР припинити погроми. Навіть єврейський діяч С.Гольдельман писав, що «зараз ніхто не посміє сказати, що погромна ідеологія ще займає яке-небудь значне місце в тій армії [8, *С.7*].

Це ж підтверджує А.Марголін в листі до С.Петлюри з Лондона від 12 квітня 1920 року: "Я не маю жодного сумніву в абсолютному демократизмі і в повній відсутності антисемітизму тих, хто стоїть на чолі всього нашого урядового апарату" [47].

Однак процес, що відбувався з 18 по 27 жовтня 1927 року, пішов всупереч результатам слідства. До повного висвітлення всього, що залишалося поза лаштунками вбивства, не дійшло. Дебати на процесі під спритним "диригуванням" відомого адвоката Анрі Тореза були спрямовані не на розгляд самого вбивства і його виконавця, а під кутом зору погромів в Україні. Весь хід суду зосередився на особі Петлюри.

Визначальний вплив на хід і вирок процесу мало те, що Франція була вірним союзником Росії, а коли Росія перейменувалась на Совєтський Союз, то Франція своєї стратегії у зовнішній політиці не змінила. Можна не сумніватися, що відповідні чинники Парижа очей не спускали з ходу процесу і допомогли Москві вжити всіх належних засобів, щоб спрямувати процес 1927 року на рейки процесу проти погромів і зробити з Петлюри відповідального за них.

Тепер є досить доказів того, що у Паризького процесу були свої "драматурги" з ОДПУ СРСР та ДПУ УРСР, які значною мірою доклали рук, щоб він засудив "петлюрівський рух" і виправдав С.Шварцбарда.

Про обізнаність московських чинників про хід процесу свідчить лист члена колегії Народного комісаріату іноземних справ СРСР, уповноваженого цього комісаріату в Україні О.Шліхтер до генерального секретаря ЦК КП(б)У Л.Кагановича. Лист став наслідком розгляду 21 січня 1927 року на політбюро ЦК КП(б) України питання "Про процес Шварцбарда". Цей лист, що був на десятиліття надійно захований, тепер зберігається в ЦДАГО України у Києві і був недавно вперше опублікований Ю.Шаповалом у книзі "Людина і система" [50]. У листі викладені директиви по веденню процесу, наданню захисту відповідних документів, направлення потрібних свідків, застороги не допустити до свідчення небажаних свідків тощо.

З цього документу напрошується висновок: давати директиви на кшталт наведених вище могли лише ті, хто відчував у собі сили впливати на хід подій.

З архівних матеріалів в Україні тепер стало також відомо, що більшовики через своє посольство в Парижі надали всі належні матеріальні засоби, щоб Паризький процес пішов у потрібному їм напрямку. За спеціальним рішенням політбюро ЦК КП(б)У від 18 лютого 1927 року на відрядження в Париж на процес відомого партійного діяча М.Попова було виділено чималу суму – 2400 карбованців [50, *С.107*].

Зважаючи на сьогочасну повноту свідчень і документів, очевидно, громадськість та уряд України повинні виступити перед світовою опінією з вимогою перегляду Паризького процесу 1927 року як з боку права, так і історії та повної реабілітації імені С.Петлюри. Свідоме українство вважало і далі вважає, що цей процес не може увійти до історії без його повторного розгляду, чи хоча б дати моральну оцінку подіям 1926 року. Було б несправедливо, коли б пам'ять про Петлюру і надалі була обтяженою злочинами, які йому приписані у запалі ідеологічних "війн".

Важливо це ще й тому, що факт виправдання Шварцбарда був упродовж багатьох десятиліть і залишається досі для антиукраїнських сил головним аргументом щоб поширювати у масовій свідомості міф про відповідальність Голови Директорії і Головного Отамана військ Української Народної Республіки Симона Петлюри за єврейські погроми в Україні.

Наш історіографічний аналіз проблеми погромів та пов'язаності з ними вбивства С.Петлюри не претендує на всебічність і вичерпність, однак свідчить, що у її вивченні є багато суттєвих прогалин і "білих плям", які потребують подальшого ретельного дослідження.

1.Безпалко О. Симон Васильович Петлюра // Соціал-демократ. – 1926. – 28 травня.
2.Брик О. Українсько-єврейські взаємовідносини. – Вінніпег, 1959. – С.152.
3.Винниченко В. Відродження нації: У 3-х ч. – К.: Політвидав України, 1990. – Ч.1. – 348 с.; – Ч.2. – 327 с.; – Ч.3. – С.535.
4.Винниченко В. Заповіт борцям за визволення. – К.: Т-во Криниця, 1991. – С.127.
5.Від Уряду Української Народної Республіки // Тризуб. – 1927. – Ч.42 (100). – С.1 – 2.
6.Войцехівський О. Симон Петлюра: міфи і реальність //Радянська Україна. – 1990. – 16 вересня.
7.Гольдельман С. Жидівська національна автономія в Україні. 1917 – 1920. – Мюнхен, 1963. – С.140.
8.Гольдельман С. Листи жидівського соціал-демократа про Україну. Матеріали до історії українсько-жидівських відносин за час революції. – Відень, 1921. – С.80.
9.Гунчак Т. Симон Петлюра та євреї. – К.: Либідь, 1993. – С.48.
10.Документ судової помилки: Процес Шварцбарда. Збірник документів. – Париж, 1958. – С.152.
11.Єкельчик С. Трагічна сторінка Української революції. Симон Петлюра та єврейські погроми в Україні (1917 – 1920) // Симон Петлюра та українська національна революція. Збірник праць Другого конкурсу петлюрознавців. /Упоряд. та передмова В.Михальчука. – К.: В-во Рада, 1995. – С.165 – 217.
12.Збірник пам'яті Симона Петлюри (1879 – 1926). – Прага, 1930. – С.260.
13.Зленко П. Симон Петлюра (Матеріали для бібліографачного покажчика). – Париж: В-во Бібліотеки ім. Симона Петлюри в Парижі, 1939. – С.72.
14.Іванис В. Симон Петлюра – президент України. – Торонто, 1952. – С.258.
15.Комунікат Комітету вшанування пам'яті Симона Петлюри //Тризуб. – 1926. –Ч.34. – С.4 – 6.
16.Кульчинський Ю. Симон Петлюра і погроми // Симон Петлюра. Збірник науково-студійної конференції в Парижі (травень 1976): статті, замітки, матаріали. /Ред. В.Косик. – Мюнхен – Париж, 1980. – С.137 – 159.
17.Марголин А. Украина и политика Антанти. (Записки еврея и гражданина). – Берлин, 1922. – С.397.
18.Михальчук В. Вбивство та процес Петлюри з перспективи 70-річчя //У 70-річчя паризької трагедії 1926 – 1996. Збірник пам'яті Симона Петлюри /Упоряд.: В. Михальчук і Д. Степовик. – К.: Вид-во імені Олени Теліги, 1997. – С.11 – 40.
19.Михальчук В. Погроми в Україні та політика боротьби з ними Симона Петлюри //Інформаційний бюлетень Бібліотеки ім. Симона Петлюри в Парижі. – Ч.56. – грудень 1993. – С.8 – 11.
20.Островский З. Еврейские погромы. 1918 – 1921. – М., 1926. – С.268.
21.Рафес М. Два года революции на Украине. – М., 1920. – С.168.
22.Сергійчук В. Уся правда про єврейські погроми: Мовою невідомих документів і матеріалів. (Інститут досліджень модерної історії України, Фундація ім. Симона Петлюри, Філадельфія – США). – К.: Козаки, 1996. – С.122.
23.Сергійчук В. Національний міф про Петлюру в світлі нових документів //У 70-річчя паризької трагедії 1926 – 1996. Збірник пам'яті Симона Петлюри /Упоряд.: В. Михальчук і Д. Степовик, – К.: Вид-во імені Олени Теліги, 1997. – С.41 – 48.
24.Сергійчук В. Погроми в Україні: 1914 – 1920. Від штучних стереотипів до гіркої правди, прихованої в радянських архівах. – К., 1998. – С.544.
25.Симон Петлюра та українська національна революція. Збірник праць Другого конкурсу петлюрознавців України. /Упоряд. та передмова В.Михальчука. – К.: В-во Рада, 1995. – С.368.
26.Симон Петлюра. Збірник до 20-ліття смерті. – Гайденав: Вид-во Заграва, 1946. – С.24.
27.Симон Петлюра. Збірник науково-студійної конференції в Парижі (травень 1976): статті, замітки, матеріали. /Ред. В.Косик. – Мюнхен – Париж, 1980. – С.240.
28.Симон Петлюра. Статті, листи, документи. – Т.1. – Нью-Йорк: УВАН у США, 1956. – С.480.
29.Симон Петлюра. Статті, листи, документи. – Т.2. – Нью-Йорк: УВАН у США – Б-ка ім. Симона Петлюри в Парижі, 1979. – С.627.
30.Симон Петлюра. Статті, листи, документи. / Упорядник В.Сергійчук. – Т.3. – К., 1999. – С.606.
31.Солдатенко В. Українська революція: концепція та історіографія (1918 – 1920 рр.) – К., 1999. – С.508.
32.Стахів М.Заходи уряду і провідних сил України проти погромництва //Правничий вісник. – Нью-Йорк, 1971. – Кн.3. – С.30 – 43.
33.Табачник Д. Вбивство Симона Петлюри // Український історичний журнал. – 1992. – № 7 – 8. – С.112 – 123; – № 9. – С.122 – 128.
34.Табачник Д. Постріли на тихій вулиці Расін (Нотатки історика про вбивство Симона Петлюри) //Київська старовина. – 1999. – Ч.1. – С.146 – 155; – Ч.2. – С.153 – 162.
35.Табачник Д. Сім пострілів у Симона Петлюру //Вітчизна. – 1991. – Ч. 9.
36.Трагедія двох народів. Матеріали спору між українськими та російськими соціал-демократами з приводу вбивства Симона Петлюри. – Прага – Київ, 1928. – С.86.
37.У 100-річчя народження Симона Петлюри – президента Української Народної Республіки. Збірник статей і доповідей. /Упоряд. М.Степаненко. – Вашінгтон – Філадельфія: В-во Україна, 1979. – С.74.
38.У 70-річчя паризької трагедії 1926 – 1996. Збірник пам'яті Симона Петлюри. /Упоряд. В. Михальчук і Д. Степовик. – К.: Вид-во імені Олени Теліги, 1997. – С.302.
39.Фельдман А. Угода Жаботинський-Славинський //Сучасність. – 1976. – Ч.10(190).

40.Хміль І. Петлюра і петлюрівщина //Укр. історичний журнал. – 1990. – № 3. – С.107 – 119.
41.Хміль І. Політичні метаморфози Симона Петлюри //Україна. – 1991. – №4. – С.18 – 20.
42.Христюк П. Замітки і матеріали до історії української революції 1917 – 1920 років.: В 4-х томах. – Т.4. – Прага, 1922.
43.Хроніка //Тризуб. – 1926. – Ч.44. – С.29.
44.ЦДАВО України. – Ф.3890. – Оп.1. – Спр.1. – Арк.12.
45.ЦДАВО України. – Ф.3890. – Оп.1. – Спр.1. – Арк.16.
46.ЦДАВО України. – Ф.3890. – Оп.1. – Спр.1. – Арк.17–18.
47.ЦДАВО України. – Ф.3890. – Оп.1. – Спр.21. – Арк.1.
48.Чериковер И. Антисемитизм и погромы на Украине 1917 – 1918 гг. (К стории украинско-еврейских отношений). – Берлин, 1923. – С.335.
49.Шаповал М. Велика революція і українська визвольна програма. – Прага, 1927. – С.333.
50.Шаповал Ю. Людина і система (штрихи до портрету тоталітарної доби в Україні). – К., 1994. – С.96 – 107.
51.Яковлів А. Паризька трагедія 25 травня 1926 року. До процесу Шварцбарда. – Париж, 1927. – С.39.
52.Desroches A. Le problem ukrainien et Simon Petlura. Le feu et la cendre. Nouvelles Editions Latines. – Paris, 1962. – 220 p.
53.Dokuments sur les poqromes en Ukraine et l'Assasinat de Simon Petlura a Paris 1917 – 1921 – 1926. – Paris, 1927. – 291 p.
54.Friedman S. Pogromchik. The Assassination of Simon Petlura. Hart Publishing Co, New York, 1976. – 414 p.
55.Lecache B. Quand Israel meurt. Au Paus des Pogromes. – Paris, 1927. – 257 p.
56.Margolin A. The Jews of Eastern Europe. T.Seltzer. – New York, 1929.
57.Sulqin O. L'Ukraine et cauchemar ronqe. Paris: J Hallandier, 1926. – 15 p.
58.Torres H. Le proces des poqromes. Plaidoirie suivie de temoignages. Editions de France. – Paris, 1928. – 208 p.

Оксана БАЛЮН
Київ

СУЧАСНІ МІЖНАЦІОНАЛЬНІ УКРАЇНО-ЄВРЕЙСЬКІ ВІДНОСИНИ

Тема україно-єврейських міжнаціональних відносин була під забороною протягом майже всього періоду панування радянської влади. Українська та єврейська громадськість за межами СРСР робили спроби обговорення цієї тематики, хоч і з різною мірою конструктивності. В процесі доволі напружених відносин між українцями та євреями, які розвивались упродовж багатьох століть, сформувались стереотипи українофобії та юдофобії. Подолання цих стереотипів необхідно для збереження миру та взаєморозуміння між обома народами.

На формування українофобських та юдофобських стереотипів впливають політичні, економічні та ідеологічні фактори. Саме тому в Україні, але в різні історичні часи, по-різному "спрацьовували" згадані фактори, сприймання "єврея" та "єврейства" було неоднаковим.

В історії міжнаціональних стосунків євреїв та українців було чимало прикрих фактів ворожнечі. Відродження української державності на початку двадцятого століття позначилося на україно-єврейських відносинах як позитивно, так і негативно. З одного боку, українські євреї вперше отримали право свободи слова, віри, зібрань, можливість вживання рідної мови в зносинах з усіма установами. Центральна Рада проголосила вперше в історії Єврейську національно-персональну автономію, "при секретареві в національних справах було призначено трьох товаришів секретаря – від Великоросів, Євреїв і Поляків"[1], до складу Уряду України входили міністри-євреї – С.Гольдельман, А. Марголіс, П. Красний, І. Черіковер.

З іншого боку, прихід до влади більшовиків, серед яких було чимало євреїв, сформувало

© О.Балюн, 2000

стереотип єврея-більшовика, єврея-чекіста. Несприйняття значною частиною населення України більшовитських ідей, боротьба проти них, спричинили таку форму протесту, як єврейські погроми.

Встановлення радянської влади на Україні призвело на перших порах до політики засудження антисемітизму. В Україні працював Кабінет єврейської культури в системі Академії наук. Починаючи зі сталінських часів та до моменту розвалу СРСР була запроваджена на державному рівні антисемітська кампанія, як складова частина російського шовінізму. Друга Світова війна внесла в історію взаємовідносин обох народів найбільш страшні сторінки, що відбиваються на сучасних україно-єврейських стосунках. Євреї не можуть забути про участь українських поліцаїв в антиєврейських акціях, а українці пам'ятають про участь євреїв в органах, які проводили масові репресії проти українців.

Розпад Радянського Союзу, утворення незалежної Української держави змінило політичне, культурне та ідеологічне становище етнічних груп України, передусім – в аспекті їх самовідчуття та самосвідомості. Етнічні меншини, що проживають в Україні, зокрема єврейська, стають важливим чинником геополітики. Неодмінним засобом захисту основних прав будь-якої меншості є формування і виконання законодавчої бази, що створює одну з головних передумов міжнаціонального миру та стає вагомим елементом правового громадянського суспільства. У міжнаціональних україно-єврейських стосунках Україна взяла курс на боротьбу з проявами антисемітизму.

Конституція України проголошує право національних меншин на правову рівність та зобов'язує державу сприяти розвитку їх етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності. Механізм забезпечення конституційних норм у сфері релігійної політики викладений у законах УРСР "Про свободу совісті та релігійної організації в Україні" від 23 квітня 1991 року. Верховною Радою України прийняті Закон "Про національні меншини в Україні", "Декларація прав національностей України", затверджена концепція розвитку культур національних меншин. У Верховній Раді діють відповідні комітети, при Президентові України створено Раду з питань мовної політики. Активно працює Рада національних товариств України, яку, до речі, очолює голова Єврейської Ради України І. Левітас.

Перший і Надзвичайний Посол Ізраїлю в Україні Цві Маген, оцінюючи стан міжетнічних відносин зазначив, що українське керівництво "зробило все для того, щоб євреї могли вільно розвивати свою культуру в Україні. Школи, синагоги, дитячі садки, преса – все це євреї мають тут"[2].

Для відображення етнополітичної реальності, зокрема в україно-єврейських стосунках, необхідно визначити такі істотні показники в житті єврейської національної меншини, як чисельний склад, характер розселення – компактний чи дисперсний, тип поселення – сільський чи міський, релігійну орієнтацію.

За останнім переписом населення (1989 р.) в Україні проживало 486 тис. чоловік, які на момент перепису назвали себе євреями[3]. Деякі вітчизняні науковці піддають цей показник серйозній критиці. Демографи пропонують коефіцієнти збільшення кількості населення – 1,5 – 2,5. Таким чином, відповідно до коефіцієнту в Україні на 1989 рік проживало понад мільйон чоловік. Масова еміграція зменшила кількість євреїв в Україні за 1989 – 1997 рр. майже на півмільйона. Отже, в 1998 році в Україні проживало 600 – 650 тис. євреїв[4], які складали за кількістю другу, після росіян, національну меншину. Це четвертий показник у світі після США, Ізраїлю та Росії.

Проблема ідентифікації євреїв в Україні пов'язана з процесами бінаціоналізування декількох поколінь українських євреїв. Сильний вплив на асиміляцію євреїв мав радянський режим. Так, за результатами опитування 1000 сімей з єврейськими прізвищами, які проживають в Москві, Києві, Мінську, з'ясувалось, що у частини в паспорті неєврейська національність, великий відсоток опитуваних за самовідчуттям не вважають себе євреями, а деякі представники євреїв віднесли себе до двох національностей одночасно, як правило, єврейської та російської[5].

Характер розселення євреїв дисперсний, майже 100% населення проживає в містах. Проживання євреїв зафіксовано у понад 240-х містах та населених пунктах: Київ – 100 тис., Одеса та Дніпропетровськ – по 60 тис., Харків – 50 тис., Луганськ, Донецьк, Запоріжжя, Вінниця – по 10 – 15 тис. Субетнічно євреї України на 99% – ашкенази, є невеличкі групи (в межах 1000) караїмів і кримчаків, а також (в межах 100) бухарських, горських та грузинських євреїв[6].

Згідно прогнозів соціологів в найближчі 10 років за умов нестабільного політико-економічного

стану з України може емігрувати 350 – 400 тис. чоловік представників єврейської меншості. Разом з тим, в останні роки звертає на себе увагу процес рееміграції. Впродовж минулих років тільки за офіційними даними повернулися в Україну (з Ізраїлю, США, Німеччини та Росії) близько 6500 євреїв (із родинами), що складає приблизно 5% від кількості емігрувавших за той же період. За ізраїльським неофіційними даними впродовж останніх років з Ізраїлю до СНД повернулося 30 – 40 тис. репатріантів[7]. Тенденція рееміграції свідчить про безконфліктний етнополітичний стан в Україні та привабливість держави для бізнесових кіл з числа колишніх емігрантів, незважаючи на поки що несприятливі умови для життя і бізнесу.

Українські євреї з-поміж інших етнічних груп найбільш активно відроджують та розвивають свою культуру, національні традиції. Центрами відродження єврейської освіти та науки стали Соломонів університет, Інститут іудаїки, Центр єврейської освіти в Україні, Комітет збереження єврейської спадщини та два коледжі. На кінець 90-х років в Україні налічується 16 денних і близько 80 недільних єврейських шкіл, 11 дитячих садків, 6 ієшив, близько 150 ульпанних груп. Більше 20 тис. чоловік здобуває освіту саме в єврейських учбових закладах[8]. Відродження єврейських громад почалося разом з демократичними процесами в Україні наприкінці 80-х років. Єврейські громадські організації відіграли значну роль у пробудженні національної свідомості асимільованих євреїв України на першому етапі відновлення єврейського життя (1988 – 1993 рр.).

Сьогодні їх вплив на українських євреїв суттєво зменшився. У всіх громадах спостерігається зниження інтересу до національних програм і заходів. Ця тенденція пояснюється такими причинами: по-перше – проминула ейфорія перших років в задоволенні цікавості, по-друге – наявністю конфліктів й суперечок між єврейськими організаціями, різними конфесіями іудаїзму, по-третє – матеріальними і психологічними труднощами.

Разом з тим простежується зацікавленість до єврейської культури з боку неєвреїв, які все частіше стають відвідувачами і слухачами єврейських культурних програм і учбових закладів. Знайомлячи інші нації зі своєю історією та культурою, місцеві громади сприяють подоланню стереотипів і ворожості минулого, розвивають добрі міжнаціональні стосунки в Україні.

Згідно статистичних даних, сьогодні в Україні налічується більше трьохсот єврейських організацій та громад, які умовно об'єднані в декілька структур: ВААД, Всеукраїнський Єврейський Конгрес, Єврейську Конфедерацію України, Об'єднану єврейську громаду України.

Важливою складовою україно-єврейських взаємин є релігійна толерантність. Українська держава створює всі необхідні умови для відродження релігії єврейського народу. В Україні діють 85 релігійних громад іудейського віровизнання і 6 – іудео-християн[9]. Зусиллями зарубіжних центрів в Україні започатковано окремі громади реформатського іудаїзму. Офіційно діють 2 самостійні центри іудаїзму: Об'єднання іудейських релігійних громад та Об'єднання релігійних громад іудейського віровизнання.

Упорядковуються святі місця іудаїзму. В Умані на місці поховання цадика Нахмана створено Історико-культурний центр, розпочато будівництво самої великої в світі синагоги (на 10 тис. чоловік)[10]. Сюди протягом року здійснюють паломництво брацлавські хасиди. Міністерство закордонних справ, Держкомрелігій, інші державні органи у контакті з Посольством Ізраїлю в Україні забезпечують всі умови для сприяння нормальному процесу паломництва.

Останнім часом в україно-єврейських відносинах набуває гостроти проблема реституцій. На зустрічі в Нью-Йорку (грудень 1999 р.) міністра закордонних справ України Б.Тарасюка з лідерами Американського Єврейського Комітету (AJC) було підняте питання про повернення єврейської общинної власності. Б.Тарасюк повідомив, що з 120 синагог в Україні 53 вже знаходяться в розпорядженні єврейської громади, а відповідно до 44-х приміщень іншого профілю поки не було заявлено претензій[11]. Проте, лідери AJC вважають, що окрім синагог має бути повернуто близько 2000 об'єктів колишньої власності єврейських громад. Для вирішення питань реституцій Державний комітет України у справах релігій в кожному конкретному випадку ініціював розгляд згаданих проблем місцевими органами влади для їх позитивного розв'язання.

Якщо оцінювати в цілому стан україно-єврейських взаємин сьогодні, то в Україні

створені всі умови для розвитку єврейської самобутності. Згідно соціологічного дослідження, проведеного інститутом соціології АН України в червні 1993 року серед представників 8-ми найбільш багаточисельних етнічних груп, зокрема і євреїв, з'ясувалось, що за шкалою толерантності відношення семи етносів до українських євреїв досить високе – 43 бали за 100-бальною шкалою. Найбільш толерантне відношення до українців – 70 балів, на другому місці росіяни – 65 балів, на третьому – євреї[12].

Державний антисемітизм, який був за часів радянської влади, як складова частина російського шовінізму, засуджений на державному рівні в Україні. Проте, на побутовому рівні в деяких регіонах України євреї все ще відчувають прояви антисемітизму.

На Сході України антисемітизм витіснений на особисто-побутовий рівень. Ідеологічний та політичний антисемітизм не знаходить соціальної підтримки і відкрито не пропагується. Поодинокі факти і висловлювання засуджуються представниками центристських політичних партій та рухів. Державні структури демонструють лояльність і підтримку єврейським організаціям.

В липні 1999 року за дорученням Президента України Л.Кучми Кабінет Міністрів розглянув запит народних депутатів України В.Алексєєва та інших (всього 32) стосовно антисемітських публікацій в газетах "За вільну Україну", "Вечірній Київ", "Ідеаліст". У відповіді народним депутатам від 29 липня 1999 р. №28-2754/7 Віце-прем'єр-міністр України В.Смолій зауважив, що "зважаючи на те, що зазначені видання не припинили публікації антисемітських матеріалів і враховуючи попередні висновки Держінформполітики, Генеральна прокуратура України доручила своїм підрозділам у місті Києві та Львівській області здійснити перевірку за фактами означених публікацій". За наслідками цієї перевірки буде прийняте рішення згідно з чинним законодавством. Було також повідомлено, що для розв'язання подібних проблем надалі планується створити при Державному комітеті інформаційної політики Міжвідомчу комісію з питань експертизи друкованих засобів інформації[13].

Посол Держави Ізраїль в Україні Гана Азарі, оцінюючи стан міжетнічних українно-єврейських відносин в нашій державі зазначила, що випадки прояву антисемітизму в Україні "не несуть такого серйозного і масштабного характеру, як в Росії"[14].

Попри бажання обох народів розвивати і зміцнювати добрі взаємини, треба усвідомлювати, що конфлікти інтересів між різними націями будуть існувати завжди. Завдання державних діячів полягає в тому, щоб уміти залагоджувати міжнаціональні конфлікти та сприяти толерантності у стосунках різних етнічних груп.

Проявом налагодження українно-єврейських стосунків стала діяльність товариства "Україна-Ізраїль" в Україні та товариства "Ізраїль-Україна" в Ізраїлі.

Товариство "Ізраїль-Україна" було засноване літом 1979 року відомим радянським дисидентом, громадянським діячем Ізраїлю Я.Сусленським. На протязі 20 років товариство сприяє нормалізації відносин між українським та єврейськими народами, протидіє розвитку міфів про "генетичний український антисемітизм" чи "тотальне єврейське українофобство" в Ізраїлі.

В Україні майже 10 років тому було створене міжнародне товариство "Україна-Ізраїль". Мета його – стати доброзичливим ініціативним зв'язковим між двома народами – українцями і євреями, між двома державами – Україною та Ізраїлем. В 1997 році товариство створило "Фонд Зеєва Жаботинського", що покликаний популяризувати творчість та ідеї Жаботинського, видавати друковані видання.

Фонд щороку проводить урочисте нагородження "За міжнаціональне порозуміння" та Круглий стіл "З питань міжнаціональної толерантності". Звання Лауреата премії Зеєва Жаботинського удостоєні колишній прем'єр-міністр Ізраїлю Б.Нетаніягу, видатний український літератор і публіцист І.Дзюба, державний і політичний діяч Д.Дворкіс, американський журналіст відомий дослідник спадщини З.Жаботинського І.Клейнер, український літературознавець, публіцист М.Коцюбинська, мистецтвознавець Г.Мєстечкін, літератор, публіцист і громадський діяч М.Маринович та голова Товариства "Ізраїль-Україна" Я.Сусленський, які своєю діяльністю у різних сферах суспільного життя утверджують гуманність в міжнаціональних взаєминах.

В Ізраїлі існує Інститут пам'яті жертв нацизму та героїв Опору – Яд-Вашем. Основною сферою діяльності є знаходження не-

євреїв, які під час Другої світової війни спасали євреїв від загибелі. При інституті створений відділ "Праведників світу". Спеціальна комісія цього відділу нагороджує званням "Праведник миру" людей, які рятували євреїв. В Єрусалимі інститут Яд-Вашем відкрив Алею праведників, де на їх честь висаджуються дерева та встановлюються пам'ятні знаки. Сьогодні понад тисячу українців визнано Яд-Вашемом "Праведниками світу" і Україна із 22-го місця посіла у Яд-Вашемі третє місце[15].

Факти спасіння євреїв населенням України стали відомі широкому загалу лише в останні роки. Нині роботу по знаходженню людей, які рятували євреїв від нацистів на Україні, проводять численні єврейські та інші громадські товариства. Особливо плідно працюють Фонд пам'яті Бабиного Яру, Асоціація єврейських організацій та громад України в Києві, Асоціація в'язнів гетто в Одесі, Об'єднання "Вічний пам'ятник" у Вінниці, Всеукраїнська рада християн-спасителів у Рівному, товариства в Харкові, Дніпропетровську.

Діяльність євреїв у пошуку неєвреїв-спасителів свідчить, що єврейський народ, незважаючи на вікові протиріччя з українцями, вміє пам'ятати та цінити добрі справи. Це підтверджує надання Американським єврейським фондом для християн-спасителів матеріальної допомоги 2000 Праведникам, в тому числі й 155-ти в Україні[16]. Представники єврейської діаспори в Україні висловлюють сподівання, що українська держава надасть Праведникам миру України статус учасників війни та відповідні пільги.

Окресливши основні аспекти міжнаціональних відносин зазначимо, що населення України багато в чому змінило своє ставлення до проблеми україно-єврейських стосунків у позитивному плані. Формується свідомість того, що обидва народи у своєму розвитку мали багато спільного: геноцид, відсутність прав та державності протягом багатьох століть. Звичайно, не можна говорити про повну перемогу над юдофобськими та українофобським стереотипами, та й це неможливо, але з боку України та Ізраїлю на політичному і державному рівні їх можна зменшити. Міжнаціональні стосунки є неодмінною складовою геополітики і можуть використовуватись різними силами в якості знаряддя "великої політики", тому забезпечення толерантних україно-єврейських відносин набуває важливого значення.

---

[1]Т.Гунчак. Україна перша половина ХХ століття: Нариси політичної історії. – К. – 1993. – С.260 – 263.

[2]Інтерв'ю з Надзвичайним і Повноважним Послом Ізраїлю в Україні п. Цві Магеном: "Маю намір написати книгу про Україну".//Хроніка 2000. Український культорологічний альманах. – Вип.21 – 22. –К. – 1998. – С.8

[3]Абетка українського політика. Довідник. – К. – 1997. – С.12.

[4]Й.Зігельс. Єврейська громада сучасної України./ / Українське єврейство. Підготовчі матеріали популярної енциклопедії. Вип. 3. – К. – 1998. – С.188.

[5]Т.Рабинович. Евреи в современной Украине: проблемы национальной идентификации.// Єврейська історія та культура в Україні. Матеріали конференції. Київ 8-9 грудня 1994. – К. – 1995. – С.165.

[6]Й.Зігельс. Єврейська громада сучасної України./ / Українське єврейство. Підготовчі матеріали популярної енциклопедії. – С.188.

[7]Там само. – С.189 – 190.

[8]Там само. – С. 194.

[9]Абетка українського політика. Довідник. – К. – 1997. – С.211 – 212.

[10]Г.Некрасова. Самая большая синагога.//Еврейские вести. Приложение к газете Верховного Совета Украины "Голос Украины". – 1997. – №17 – 18(133 – 134).

[11]Зустріч Бориса Тарасюка з лідерами AJC. // Шабат. – 1999. – №65.

[12]Ю.Саенко. Социокультурные ориентации украинского еврейства.// Єврейська історія та культура в Україні. Матеріали конференції. – К. – 1998. – С.149.

[13]Відповідь Кабінету Міністрів України від 29 липня 1999 р. №28-2754/4 Голові Верховної Ради України Ткаченку О.М., Народному депутату Алексєєву В.Г. На депутатський запит від 2.07.99 р. № 11–10/542 //Хадашот. – 1999. – №5(80).

[14]Посол Израиля Анна Азари: "Киев оказался еще красивее, чем я думала".//Хадашот. – 1999. –№5(80)

[15]За міжнаціональне порозуміння.//Україна-Ізраїль. Вісник. – 1999. – №4. – С.5

[16]В.Фельдман. Праведники мира Украины.// Єврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи. Збірник наукових праць. Матеріали конференції 2 – 5 вересня 1997. – К. – 1998. – С. –190.

Олександр ДОНІК
Київ

ПРОСВІТНИЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ РОДИНИ ТЕРЕЩЕНКІВ В УКРАЇНІ

Після реформи 1861 р. економічний поступ і подальший розвиток соціальних і політичних інститутів Російської імперії значною мірою стримувався загальним низьким освітнім рівнем народів її колоніальних околиць, а також відсутністю чітко продуманої і організованої державної підготовки фахівців у відповідності до тогочасних запитів.

Проте під впливом зростаючих темпів економічного розвитку України в др. пол. XIX ст. і її суспільних потреб в освіті царизм робив деякі кроки щодо створення і розширення навчальних закладів усіх рівнів, починаючи з початкових шкіл і закінчуючи університетами. З іншого боку сутність національної політики самодержавства виявлялася в посиленні русифікації усієї освітньої системи, що не могло не відбитись на загальному освітньому рівні українців.

Виділяючи з державного бюджету на освіту незначні кошти, уряд перекладав турботу про неї на плечі земств, міських і сільських громад, благодійних і культурно-освітніх товариств.

Одночасно в суспільстві формувалася нова система моральних цінностей, особливо серед освічених верств, коли на передній план ставилося не лише особисте благополуччя, а й служіння народу. З огляду на це в другій половині XIX ст. благодійність набуває більшого розвитку, нових форм і проявів. Благородна справа приватної ініціативи і діяльності в галузі підтримки культури отримує всезагальне визнання, стає невід'ємною ознакою громадянського суспільства, складовою частиною суспільної свідомості[1].

Найбільше в той час благодійність була поширена в підприємницьких колах. Генетичний зв'язок з народом більшості підприємців, які вийшли з його середовища, пояснює те, що справа просвітництва, національно-культурного і духовного розвитку була для них більш природною, ніж для інших привілейованих суспільних груп. До того ж капіталіст в тодішніх умовах жорсткої ринкової конкуренції об'єктивно був зацікавлений мати висококваліфіковану робочу силу, здатну оволодіти новим обладнанням і методами ведення господарства. Часто благодійна діяльність також ставала обов'язковою для окремих сімей підприємців і спонукалася при цьому ще й релігійними та моральними засадами.

Проте головним було формування класової самосвідомості тогочасної буржуазії, що призводило до зміни її корпоративної психології. Кращі представники ділових кіл починали усвідомлювати свій нерозривний зв'язок з майбутнім народу, яке було неможливе без розвитку освіти і культури[2].

Родина Терещенків привертає особливу увагу своїм багатолітнім безкорисливим і цілеспрямованим служінням народу, яке ставить її представників у ряд видатних українських діячів і благодійників у сфері просвіти.

Терещенки вели свій родовід від козаків Глухівщини. Сходження до вершин підприємництва Артем Якович Терещенко та його сини починають з першої половини XIX ст. Завдяки вмілому використанню економічної ситуації в Росії після реформи 1861 р. і великому розуму та працелюбству, вони наприкінці XIX ст. стають однією з найзаможніших родин імперії, відомими цукрозаводчиками, землевласниками, благодійниками і меценатами.

Особливий слід на просвітницькій ниві серед Терещенків залишили Микола Артемович, його сини Іван і Олександр, а також брат Федір Артемович, хоча й інші члени родини, як чоловіки, так і жінки, теж зробили чимало на теренах освіти і заслуговують на належну увагу з боку нащадків-співвітчизників.

Спираючися на власні могутні фінансово-економічні можливості, родина Терещенків бере активну участь у вирішенні проблем освіти на усіх її рівнях, у тому числі й початковому. Так, за підрахунками автора, при 7 найбільших цукрозаводах, що їм належали на початку XX ст., постійно працювали початкові народні училища для дітей службовців і робітників, і це – без урахування

© О.Донік, 2000

тих багатьох сільських шкіл, які отримували від господарів-цукрозаводчиків грошові субсидії і будівельні матеріали для своєї життєдіяльності.

Треба зауважити, що у царській Росії не існувало законодавства, яке б зобов'язувало капіталістів створювати заводські школи і гарантувати існування шкіл уже відкритих. Вони організовували освітні заклади за своєю доброю волею і утримували їх на власний кошт цілком або частково разом із сільськими громадами та земствами.

Зокрема, при Михайлівському заводі Микола Артемович побудував початкове училище ще у 80-ті роки XIX ст., яке також відвідували діти з навколишніх сіл. Хоча школа і вважалась земською, утримувалась вона виключно на кошти підприємця[3].

При Андрушовському заводі з 1871 р. існувало початкове однокласне училище, яке утримувалось за рахунок Терещенків і сільської громади, де навчалось близько 150 учнів. У 1900 р. воно було перетворене на двокласне – підвищеного типу, завдячуючи саме Олександру Миколайовичу[4].

В 1910 р. при підприємствах у с.Тьоткіно, якими володів Михайло Іванович Терещенко, було зведено нову двоповерхову цегляну будівлю. На його першому поверсі розміщувалось початкове 3-річне училище, а на верхньому – підвищеного типу – з 4-річним курсом, до якого вступали діти після закінчення курсу початкового училища. Загалом в обох школах навчалось до 250 хлопчиків і дівчаток[5].

В усіх вищеозначених школах діти безкоштовно навчались і отримували підручники. Підприємці при цьому вчителям надавали платню, іноді – ще й квартири. При школах також відкривали бібліотеки.

В Глухові, де відчувалась не менша потреба в початкових освітніх закладах, Федір Артемович в 1891 р. започаткував училище, яке отримало назву: "Міське трьохкласне училище Федора Терещенка". Засновник надав закладу приміщення і капітали на його утримання в 110 тис. крб.[6] В ньому отримували безкоштовну освіту діти незаможних родин Глухова, а першочерговим правом при вступі користувались вихованці дитячого притулку, раніше заснованого братами Терещенками.

Микола Артемович у 1899 р. пожертвував 150 тис. крб. на будівництво і утримування зразкового Київського міського училища з чоловічим і жіночим відділеннями на 300 учнів та педагогічного музею при ньому[7]. Завершив розпочату батьком справу син Олександр. На початку 1903 р. він подарував закладу ділянку землі вартістю 104 тис. крб. на Подолі та додав до капіталу на його існування ще 120 тис. карбованців. Крім того, благодійник на завершення будівництва закладу ще пожертвував кошти і загальна сума витрат зі сторони Терещенків досягла 425 тис. крб.[8] В грудні 1907 р. училище почало працювати в новому приміщенні, яке стало найкращим у місті серед подібних навчальних закладів.

Міська дума присвоїла чоловічому №58 і жіночому №59 училищам ім'я М.А.Терещенка, які розміщувались в одній будівлі по вул.Ярославів Вал, №40 (тепер там розташований Інститут театрального мистецтва ім.Карпенка-Карого).

Після здійснення царським урядом в 60-х рр. XIX ст. реформ в галузі освіти в Україні інтенсивно відкриваються чоловічі класичні гімназії і прогімназії, реальні училища, отримує розвиток і жіноча освіта. Починає активно розвиватися суспільно-громадська просвітницька ініціатива в різних формах – від клопотань і організації нових закладів до грошових пожертвувань та іншої благодійності.

В 1870 р. М.А.Терещенко як міський голова і земський діяч бере активну участь у перетворенні Глухівського повітового училища в 4-х класну чоловічу прогімназію і стає її почесним попечителем. Згодом прогімназія перетворюється в 6-ти класну і розміщується в будинку, який надав Терещенко[9].

В травні 1889 р. почесний попечитель, бажаючи прискорити перетворення навчального закладу в повну гімназію, жертвує 54,5 тис. крб. на утримання VII і VIII класів та 7 тис. крб. на ремонт приміщення[10].

В 1892 р. при гімназії на кошти Миколи Терещенка було споруджено пансіон на 40 вихованців та квартиру інспектору. Працював пансіон на внесений Миколою Артемовичем капітал, відсотки з якого щорічно складали до 3 тис. крб.[11] Згодом почала діяти і гімназійна церква.

Також з 1870 р. в Глухові на кошти міської громади було засновано 4-х класну жіночу гімназію, що розмістилася у найманому приміщенні. В січні 1894 р. М.А.Терещенко виділив 100 тис. крб. вже на перетворення жіночої прогімназії в повну восьмикласну

гімназію і спорудження для неї власного приміщення. Через 2 роки гімназія отримала новий будинок, а благодійник надав додатково ще 20 тис. крб. на завершення будівництва[12]. Довічними попечителями закладу було обрано Миколу Артемовича і його дружину – Пелагею Григорівну. Починаючи з V класу, жіночу гімназію поповнювали також вихованки прогімназій із сусідніх повітів, тим самим Глухів на багато років стає центром жіночої освіти на півночі тодішньої Чернігівщини.

В 1874 р., теж за участю М.А.Терещенка, в Глухові було засновано учительський інститут і при ньому – зразкове міське училище[13]. Інститут готував викладачів для міських початкових училищ, більшість студентів якого були вихідцями з найбідніших верств населення.

Особливу увагу і турботу Терещенків відчували середні і вищі освітні заклади Києва після переїзду родини до міста на постійне проживання в середині 70-х рр. XIX ст. В 1876 р. М.А.Терещенко стає старостою Миколаївської церкви при 1-й чоловічій гімназії і сумлінно виконує обов'язки до кінця життя. З 1881 до 1888 р. – він уже почесний попечитель цього навчального закладу[14].

Попечитель гімназії щорічно перераховує на її потреби 1 тис. крб., оплачує навчання і проживання не менше 10 малокоштних гімназистів, тричі обновлює церкву, виділяє капітал в 10 тис. крб. на допомогу учням і службовцям закладу, надає іншу підтримку. Загальна сума витрат на користь 1-ї гімназії та її церкви становила з його боку близько 40 тис. крб[15].

Досить тривалий час 4-та чоловіча гімназія не мала власного приміщення і завдяки міським коштам та приватним пожертвуванням в травні 1897 р. розпочалось спорудження будинку разом з церквою. Микола Артемович перерахував на цю справу найбільше від усіх – 14 тис. крб.[16]

"Просвещенному благотворителю", як часто називали Миколу Артемовича Терещенка, має завдячувати своїм існуванням 5-а чоловіча гімназія. В лютому 1882 р. міська дума вирішила відкрити новий навчальний заклад, але не знайшлося ні належного приміщення, ні коштів на його зведення. На допомогу прийшов Терещенко і пожертвував 100 тис. крб. з умовою, щоб на ці гроші було відкрито повну восьмикласну чоловічу гімназію на Печерську. Згодом, у вересні 1886 р., нове приміщення гімназії стало до ладу[17].

Син М.А.Терещенка, Олександр Миколайович, активно продовжував справу свого батька. У березні 1883 р. його було затверджено почесним попечителем 3-ї чоловічої гімназії в м.Києві; в цьому званні він залишався до вересня 1895 р., коли очолив опікунство 1-ї гімназії, а з 1903 р. – і її гімназійної церкви. При цій гімназії він заснував три стипендії із загальним фондом 25 тис. крб, в 1905 р. улаштував дитячий санаторій в с.Плютах поблизу Києва для перебування під час літніх канікул найбільш слабких здоров'ям учнів Київських гімназій[18].

Брат Миколи Артемовича, Федір Артемович Терещенко з лютого 1881 р. і до кінця життя п'ять разів переобирався почесним попечителем 2-ї чоловічої гімназії. Тільки за перші п'ять років попечительства він пожертвував більше 10 тис. крб. на добудову гімназії, навчальні посібники, учнівську бібліотеку, допомогу бідним гімназистам. В жовтні 1887 р. на його кошти при гімназії відкрилась церква св. Олександра Невського, яка по художньому оздобленню була однією з найкращих у Києві. У 1889 р., в знак подяки за виняткову старанність, Федора Артемовича було нагороджено орденом св. Анни I ступеня[19].

Допомагали Київські благодійники і жіночим гімназіям. В 1899 р. Микола Артемович вніс до фонду на розширення і перебудову Подільської гімназії 15 тис. крб.[20] Ще раніш, в 1891 р. брати Терещенки надали кошти на ремонт приміщення Фундуклеївської гімназії[21].

З лютого 1884 р., на протязі майже двадцяти років, почесним попечителем реального училища був Іван Миколайович Терещенко. В 1891 р. на його кошти було побудовано домову Олександро-Невську церкву. Згодом до головного навчального корпусу за його участі зробили добудову з актовим залом, бібліотекою і класними кімнатами. В 1901 р. в садибі училища з'явилось ще одне двоповерхове приміщення. На все це Терещенко витратив більше 40 тис. крб., не враховуючи щорічних внесків на користь навчального закладу[22]. Крім того, він також виконував обов'язки почесного попечителя Київського Олександрівського ремісничого училища.

Та найголовнішою справою життя Івана Миколайовича була Рисувальна школа, яку в 1876 р. заснував його земляк, художник і педагог Микола Іванович Мурашко. Навчальний заклад утримувався на кошти мецената, який за 25 років його існування витратив

близько 150 тис. крб.[23] Живучи з 1892 р. через хворобу далеко від Києва, він завжди й незмінно піклувався про процвітання школи. Не дивно, що художня школа Мурашка підготувала цілу плеяду відомих українських художників: Г.Дядченка, М.Пимоненка, Г.Світлицького, І.Їжакевича, М.Жука, М.Глобу та ін.[24]

Під кінець життя І.М.Терещенко вирішив заснувати художньо-промислове училище. Припинивши фінансування Рисувальної школи, він виділив для майбутнього училища 200 тис. крб., але втілити в життя цю мрію не вдалося через об'єктивні причини[25].

Після кончини благодійника, його дружина Єлизавета Михайлівна з метою увічнення пам'яті чоловіка, перерахувала реальному училищу, університету св.Володимира і Політехнічному інституту по 30 тис. крб. кожному на заснування стипендій[26].

Родина Терещенків взяла активну участь і у відкритті Київського політехнічного інституту. Відчувалась гостра потреба в інженерах-технологах і керівниках великих промислових підприємств, яких тепер і мав готувати вищий технічний навчальний заклад, відкритий восени 1898 р. В комітет по його створенню входили, серед інших, вищезгадані М.А., І.М. та О.М.Терещенки. На спорудження КПІ необхідну суму (близько 3 млн. крб.) було зібрано переважно за рахунок приватних і громадських пожертвувань, серед яких найбільші зробили Терещенки: Микола Артемович та його сини виділили 150 тис. крб., а спадкоємці Ф.А.Терещенка – 15 тис. крб.[27]

Згодом Олександр Миколайович до того ж став почесним членом Товариства допомоги нужденним студентам КПІ, і з 1903 р. разом з дружиною Єлизаветою Володимирівною вони внесли до каси Товариства 8 тис. крб. на влаштування гуртожитку та їдальні для студентів[28].

З травня 1881 р. О.М.Терещенко також був беззмінно членом дирекції і секретарем Київського відділення Російського музичного товариства. Його племінник Михайло Іванович в 1912 р. пожертвував 50 тис. крб. на перетворення музичного училища цього товариства в консерваторію[29]. Того ж року, його дружина Єлизавета Володимирівна принесла в дар училищу 30 тис. крб. для заснування стипендій ім. О.М.Терещенка[30].

В серпні 1883 р. розпочало свою діяльність Товариство допомоги студентам університету св.Володимира, заступником голови якого також було обрано Олександра Миколайовича. Крім нього, ще декілька представників родини мали членство в цьому об'єднанні. Серед різноманітних справ цієї спілки стало заснування студентської їдальні. Спочатку вона відкрилася в найманому приміщенні, а в 1902 р. було побудовано власну їдальню, кошти на спорудження якої надали і Терещенки, зокрема Микола Артемович пожертвував 1300 крб.[31]

Не меншу увагу приділяли Терещенки і розвитку початкової професійної та комерційної освіти.

Микола Артемович вирішив прискорити відкриття в Глухові такого закладу і запропонував побудувати та обладнати за власний кошт приміщення майбутнього ремісничого училища. У вересні 1899 р. почало працювати "Глухівське ремісниче училище ім. М.А.Терещенка", а вже наступного року учні перейшли до новозбудованого приміщення[32]. Там знаходились, крім класних кімнат, столярно-модельна і слюсарно-ковальська майстерні, бібліотека, навіть магазин готових виробів учнів. Почесний попечитель закладу і надалі піклувався його вихованцями. В 1903 р. він пожертвував капітал в 5 тис. крб. для сплати в майбутньому за навчання і харчування бідних учнів[33].

Зростаюча оснащеність промисловості електричною енергією покликала до життя нову спеціальність для робітників – електромонтажну. В 1912 р. при Київській ремісничій школі було відкрито дворічні електромонтажні курси для випускників ремісничих шкіл і училищ. В серпні цього ж року Єлизавета Володимирівна і її син Микола Олександрович надали на облаштування курсів 10 тис. крб. У червні 1914 р. відбувся перший випуск кваліфікованих електромонтерів, а саме такі курси стали першими в Росії[34].

Розвиток друкарської справи спонукав багатьох її представників порушити питання про відкриття відповідної школи для учнів типографій, але для цього бракувало коштів. В 1899 р. М.А.Терещенко повідомив про бажання пожертвувати 10 тис. крб. на утримування школи в майбутньому. В 1903 р. завдяки приватній ініціативі нарешті почала працювати навчальна художньо-реміснича майстерня друкарської справи. Згодом при ній відкрився і фотографічний відділ. В 1910 р. київська майстерня була єдиним в країні закладом друкарської і фотографічної справи[35].

Цікавий навчальний заклад заснував у 1890 р.

на власні кошти І.М.Терещенко при Іскринській економії в Сумському повіті Харківської губернії. Михайлівська 4-річна сільськогосподарська школа, в першу чергу, шляхом практичних занять надавала знання і навички з сільського господарства, садівництва, городництва, а також ремесел, пов'язаних з ними.

Більшість учнів походила з незаможних родин і утримувалась за рахунок господаря школи, який забезпечував їх всім необхідним, починаючи з гуртожитку і закінчуючи майстернями. Для практичних занять слугував маєток Івана Миколайовича площею 380 десятин, який був наданий у розпорядження школи з навчальним полем, садом, городом, фермами, пасікою тощо. За перші 9 років існування до закладу вступив 151 учень, а повний курс закінчили 52. Щорічні витрати на школу становили 12 тис. крб.[36]

Особливе місце серед приватних навчальних закладів займали комерційні школи, які організовували в основному торгово-підприємницькі товариства. В 1896 р. в Києві було відкрито комерційне училище на базі середньої школи на кошти Купецького товариства. Відразу почали надходити пожертвування від організацій і приватних осіб до стипендіального фонду. Одним із перших був М.А.Терещенко, який у квітні 1897 р. виділив 30 тис. крб. на заснування 12 стипендій для незаможних учнів[37].

Одночасно постало питання про відкриття в Києві навчальних закладів, які б надали учням знання, необхідні для роботи в торгово-промислових установах і для керівництва малою торгівлею. У червні 1896 р. було засновано Товариство розповсюдження початкової комерційної освіти, яке спочатку очолив М.А.Терещенко, а згодом, протягом багатоьх років – його зять Б.І.Ханенко.

Микола Артемович 12 грудня 1896 р. пожертвував 100 тис. крб. і 15 листопада 1898 р. відбулося відкриття на Подолі чоловічої трирічної торговельної школи, а через 3 місяці – торгових класів для дорослих. Вирішилось і питання про заснування жіночої торговельної школи, яка почала працювати з 10 січня 1899 р. – перша в Російській імперії. В жовтні цього ж року благодійник знову надає 150 тис. крб. на спорудження будинку для школи та її утримування. У вересні 1902 р. навчальний заклад вже переходить у власне приміщення[38].

До останніх днів життя М.А.Терещенко приходив на допомогу Товариству в усіх його починаннях і надавав ще значні суми, крім перерахованих, на утворення стипендіальних капіталів і капіталу Дамського комітету жіночої школи, до якого входило 7 жінок родини Терещенків. Протягом 6,5 років він перерахував в розпорядження Товариства 329814 крб. з єдиною умовою: "надання можливості отримати освіту в навчальних закладах Товариства дітям бідного населення Києва"[39].

Зрештою багато ще освітніх закладів в Україні відчули благодійницьку турботу і допомогу з боку великої родини Терещенків та кожного з її членів зокрема. Головною рисою діяльності благодійників було те, що вони загострено відчували, розуміли і брали на себе вирішення суспільних потреб відповідно до зростаючих вимог часу щодо виховання та формування освічених громадян тогочасного суспільства, фахівців для сфер матеріального виробництва та духовної культури.

Терещенки були засновниками і покровителями десятків і навіть сотень навчальних закладів в Україні, яких вимагав тодішній суспільно-політичний, промислово-економічний, науково-технічний та духовно-освітній поступ. Вони надавали матеріальну і моральну підтримку дітям з незаможних родин, відкриваючи і вказуючи їм широку дорогу до належного місця в суспільстві.

Завдяки Терещенкам, зокрема повітове місто Глухів стало значним освітньо-культурним центром тодішньої Чернігівщини. Проте на особливе місце та глибоку шану заслуговує їх освітньо-благодійна діяльність в місті Києві.

Просвітницька діяльність родини Терещенків слугує і сьогодні народу України, який пам'ятає і вшановує своїх славних співвітчизників. Означена освітньо-благодійна діяльність цієї родини постає на сьогодні для кожного свідомого українця та громадянина нашої держави символом справжнього патріотизму, любові до свого народу та його підростаючого покоління у великій і благородній справі становлення і розвитку духовності, освіти та культури.

[1]Дмитрієнко М., Ясь О. Благодійність як атрибут громадянського суспільства: історія і сучасність / / Розбудова держави. – 1994. – №6. – С.41.
[2]Боханов А.Н. Коллекционеры и меценаты в России. – М., 1989. – С.7.
[3]Свод постановлений Глуховского земства по народному образованию за 1865 – 1895 гг. – Чернигов, 1899. – С.161.
[4]Киевлянин. – 1899. – 16 декабря. – №347. – С.3.
[5]Тьоткино М.И.Терещенко. 1861 – 1913 г. – К., 1913. – С.32.
[6]Центральний державний історичний архів України у м.Київі (далі – ЦДІАУ). – Ф.830. – Оп.1. – Спр.1390. – Арк.46.
[7]Державний архів м.Києва (далі – ДАК). – Ф.163. – Оп.7. – Спр. 379. – Арк. 119.
[8]ЦДІАУ. – Ф.707. – Оп.227 (1899). – Спр.103. – Арк.10 – 11; 33.
[9]Свод постановлений Глуховского земства по народному образованию за 1865 – 1895 гг. – С.316; 333.
[10]ЦДІАУ. – ф.707. – Оп.307. – Спр.69. – Арк.5;7.
[11]ЦДІАУ. – ф.707. – Оп.178. – Спр.54. – Арк.5.
[12]ЦДІАУ. – ф.707. – Оп.145. – Спр.39. – Арк.1;31 зв.
[13]Свод постановлений Глуховского земства по народному образованию за 1865 – 1895 гг. – С.329.
[14]Столетие Киевской первой гимназии (1809 – 1911). – К., 1911. – Т.1. – С.189.
[15]ДАК. – Ф.163. – Оп.8. – Спр. 73. – Арк.266.
[16]Памятная записка о Киевской 4-й гимназии. – К., 1899. – С.65; 72.
[17]Киево-Печерская гимназия. Отчет о состоянии гимназии за 7-й период ее существования (1885 – 1892). – К., 1892. – С.VI.
[18]Столетие Киевской первой гимназии. – С.188.
[19]ДАК. – Ф.81. – Оп.43. – Спр.8. – Арк.1; 17 зв.; 53.
[20]Киевлянин. – 1899. – 12 октября. – №282. – С.3.
[21]Александровский Г. Историческая записка о состоянии Киево-Фундуклеевской женской гимназии. 1860 – 1910. – К., 1910. – С.108.
[22]Ковалинский В. Меценаты Киева. – К., 1998. – С.301.
[23]Киевлянин. – 1900. – 23 октября. – №294. – С.2.
[24]Кальницький М., Факторович М. Терещенки / Пам'ятки України. – 1993. – №1 – 6. – С.70.
[25]Киевлянин. – 1912. – 11 октября. – №282. – С.3.
[26]ЦДІАУ. – Ф.707. – Оп.189. – Спр. 158. – Арк.1.
[27]Бєляков Г.Ф. та ін. Київський політехнічний інститут. Нарис історії. – К., 1995. – С.4.
[28]Благотворительные общества г.Киева на Киевской Всероссийской выставке 1913 г. – К., 1913. – С.57.
[29]Киевлянин. – 1912. – 12 октября. – №283. – С.3.
[30]Киевлянин. – 1912. – 14 октября. – №285. – С.4.
[31]Годовой отчет Общества вспомоществования студентам Императорского Университета св.Владимира за 1902 г. – К., 1902. – С.10.
[32]ЦДІАУ. – Ф.707. – Оп.65. – Спр.51. – Арк.11а; 37.
[33]ЦДІАУ. – Ф.707. – Оп.227 (1903). – Спр.103. – Арк.6 – 7.
[34] Киевлянин. – 1912. – 12 августа. – №222. – С.5.
[35]Киевлянин. – 1899. – 21 декабря. – №352. – С.4.
[36]Описание Михайловской сельсько-хозяйственной школы первого разряда / Описание имений, принадлежащих Н.А.Терещенко. – К., 1900. – С.1 – 8.
[37]ДАК. – Ф.168. – Оп.8. – Спр.73. – Арк.232.
[38]Десятилетие Общества распространения коммерческого образования в г.Киеве (1896 – 1906). – К., 1906. – С.5 – 7.
[39]Там само. – С.10.

Петро БОНДАРЧУК
Київ

ПРОФСПІЛКИ УСРР Й УКРАЇНІЗАЦІЯ ОСВІТИ (1920-ті рр.)

У процесі становлення державності в Україні, надання українській мові статусу державної, намаганні сприяти розширенню сфери її вживання актуальним стало питання вивчення історичного досвіду тих періодів, коли відбувались подібні процеси. Один з таких періодів припадає на 20-ті – початок 30-х років XX ст., і пов'язаний з розпочатим на XII з'їзді РКП(б) курсом на коренізацію, яка в Україні отримала назву українізації. У даній статті зроблена спроба проаналізувати одну із сторінок українізаційної доби – роль профспілок УСРР у проведенні українізації освіти.

Радянська Україна успадкувала від царської Росії ганебну спадщину культурної відсталості. Згідно з переписом 1920 року, в республіці проживало 26 млн. чоловік. З них неписьменних (віком від 9 років) налічувалось понад 12,4 млн.[1]. Виходячи з такого незавидного становища, РНК УСРР у травні 1921 р. прийняв постанову "Про боротьбу з неписьменністю", згідно з якою "все населення Республіки у віці від 8 до 50 років, що не вміє читати або писати, повинно навчитись грамоті українською, російською або іншою мовою по бажанню..."[2]. Для участі в ліквідації неписьменності залучались партійні, комсомольські та профспілкові організації, жінвідділи.

У ході ліквідації неписьменності поставало питання: якою мовою навчати? До 1923 року, коли національна політика КП(б)У характеризувалась теорією "боротьби між двома культурами", в якій "вищій", "пролетарській" російській культурі надавалась перевага за рахунок "нижчої", "селянської" культури українців, російська мова була переважаючою в містах України. Після 1923 року школи по ліквідації неписьменності (лікпункти) стали частиною українізаційної кампанії, оскільки декретом РНК від 27 липня 1923 року "Про заходи в справі українізації шкільно-виховних і культурно-освітніх установ" передбачалось обов'язкове навчання рідною мовою учнів в усіх політосвітніх закладах, у тому числі й лікпунктах і школах для напівписьменних[3]. Розпочалась також українізація профспілкових лікпунктів.

Гостро стояло питання про ліквідацію неписьменності на II Всеукраїнському з'їзді профспілок у листопаді 1924 року. На цей період кількість неписьменних членів профспілок становила 117 тис. чоловік (у 1920 році було 605 тис.)[4]. Однак, потрібно зауважити, що на питанні ліквідації неписьменності українською мовою в містах не акцентувалось, на відміну від реалізації цього питання у сільській місцевості. Це знайшло своє відображення і в резолюціях з'їзду, де увага приділялася лише українізації сільських лікпунктів і веденні навчання мовами національних меншин у тих місцях, де вони переважали[5].

Через рік ставлення профспілок значно змінилося. Так, в обіжному листі Всеукраїнської Ради профспілок (ВУРПС) до центральних правлінь, окружних бюро і окрфілій спілок від 20 жовтня 1925 р. наголошувалось: "Необхідно відвести якнайбільше уваги мові лікнепу.., необхідно доставити змогу кожній групі учнів навчатись своєю рідною мовою"[6].

Слід відзначити, що перехід лікпунктів на навчання українською мовою мав полегшити процес навчання для українців, оскільки ліквідовувати неписьменність рідною мовою було значно легше, ніж мовою, хоч і близькою, але не рідною. Це якоюсь мірою диктувалось й ідеологічними міркуваннями: обсяг засобів впливу на письменну людину значно розширювався, і тому українізація лікпунктів певним чином полегшувала завдання формування нового типу особистості "будівника комунізму". Письменного населення вимагало і швидке індустріальне будівництво в другій половині 20-х років.

Однак на практиці українізація профспілкових лікпунктів значно відставала від українізації лікпунктів у всеукраїнському масштабі: якщо серед членів профспілок українською мовою ліквідовували неписьменність лише 33,4%, то в Україні загальна кількість українізованих лікпунктів на 1 січня 1926 року становила 80%, а тих, що вели свою роботу російською мовою – 17% і кількома – 3%[7].

© П.Бондарчук, 2000

Причиною низького проценту українізації профспілкових лікпунктів була не лише пасивна позиція профспілок, але більшою мірою те, що вони обслуговували переважно міське населення, тоді як значну частину загальної кількості українізованих лікпунктів становило сільське, в яких навчання здійснювалось здебільшого українською мовою.

Питання про українізацію профспілкової мережі з ліквідації неписьменності особливо загострилось у другій половині 20-х років, у зв'язку з приходом у промисловість нових кадрів робітників, які здебільшого були вихідцями з села, тобто переважно українцями. Навчання серед них повинно було вестися українською мовою. На це профспілкове керівництво націлювало низові профспілкові організації. Зокрема, у резолюції пленуму профспілки металістів (літо 1929 р.) було зафіксовано: "Надаючи великої ваги питанню ліквідації неписьменності українською мовою та мовами нацменів, пленум загострює увагу організацій на переведення відповідної роз'яснюючої роботи у цій галузі"[8]. На 1930 рік українською мовою вже проводили навчання 52,9% шкіл по ліквідації неписьменності, російською – 45,5%, єврейською – 1,1%, іншими мовами – 0,5% шкіл[9]. З урахуванням, що українці на листопад 1929 року становили 57,2% всіх членів спілок, це було значне досягнення.

Ще більш ефективною була діяльність профспілок в українізації загальноосвітньої школи. Це, в першу чергу, було пов'язано з тим, що в цій сфері фактично була залучена лише одна спілка працівників освіти (Робос), тоді як у роботі з ліквідації неписьменності брали участь усі профспілки. Спілка працівників освіти, на відміну від більшості профспілок, відзначалась своїм українізаційним спрямуванням. Її ставлення до українізації знайшло своє відображення у виступі голови Всеукраїнського комітету (ВУКу) цієї профспілки Тарана: "Ми як спілка повинні немилосердно боротись з кожним викривленням національної політики в нашому середовищі, насамперед через виховання освітянських мас, не зупиняючись і перед засобами організаційними. Не затушковання, а викриття та боротьба з цими явищами, активна допомога державі та партії з боку профспілкових організацій у справі проведення українізації..."[10].

Внесок профспілки Робос найкраще можна оцінити в контексті труднощів, які доводилося долати на шляху українізації шкіл. Однією з найважливіших проблем була нестача вчителів. Щоб задовольнити основні навчальні потреби, потрібно було, за оцінками 1923 року, 100 тис. учителів, тоді як їх налічувалось лише 45 тис.[11]. Особливо не вистачало їх у русифікованих промислових районах. Тому, щоб укомплектувати штати, учителів направляли з Правобережжя та Лівобережжя. Робота в цьому напрямку здійснювалась за участю профспілки Робос. Дана профспілка також мобілізовувала учителів для роботи серед українського населення в інших республіках. Зокрема, на 1930 рік у Казахстані перебувало 364 чол., членів спілки Робос УСРР, переважна більшість з них була технічними працівниками[12].

Профспілка працівників освіти безпосередньо займалась також перепідготовкою і навчанням російськомовних учителів, щоб вони могли поповнити персонал для шкіл з українською мовою навчання. Це знаходило своє відображення і в розпорядженнях Центрального правління спілки[13] та розглядалось на II пленумі ЦП Робос, що відбувся 22 – 26 квітня 1925 року[14]. Профспілка Робос брала участь і в організації навчання українській мові для працюючих вчителів, які не були охоплені спеціальними курсами[15]. Слід також зауважити, що до спілки звертались за допомогою й викладачі, які не знали української мови і повинні були пройти перевірку. Свідченням цього є приклад з вчителями в м.Харкові, де вони, звернувшись до ВУКу Робос, заявили, що не можуть йти на перевірку з українознавства і вимагали продовження терміну не менш ніж на рік[16].

У багатьох випадках викладачі, члени профспілки Робос, виявляли більшу активність у національно-культурній сфері, ніж це допускалось партією і профспілками, і отримували ярлики націоналістів. Прикладом може бути випадок із одним викладачем з Донбасу, який, щоб зняти це звинувачення, перестав не тільки викладати українську мову, але розмовляти нею[17]. Отже, в українізації російський більшовицький уряд не був зацікавлений, він пішов на це тільки з метою радянизації українського суспільства.

Говорячи про активну діяльність профспілки Робос у здійсненні українізації у сфері освіти, слід відзначити, що цього не можна сказати про інші спілки і навіть про керівництво Всеукраїнської ради профспілок (ВУРПС). Так, на квітневому пленумі ЦК КП(б)У 1925 р.

А.Ф.Радченко (пізніше – голова ВУРПС) заявив, що направлені з Полтавщини і Волині на Донбас українські вчителі є "чистими петлюрівцями"[18], а тодішній голова ВУРПС Ф.Я.Угаров назвав петлюрівцями і денікінцями більшу частину делегатів з'їзду Робос, відзначивши, що комуністи виявились на ньому у меншості[19].

У 20-х роках у сфері українізації освіти було досягнуто значних успіхів. Так, у 1925 – 1926 навчальному році українською мовою вело навчання 79,1% трудових шкіл і 7,1% двома – українською і російською мовами[20]. Це було певне досягнення, враховуючи ту спадщину у сфері функціонування українських шкіл, яка була отримана від царизму. На 1929 рік україномовні школи будуть відвідувати більш ніж 97% всіх українських учнів; в україномовних класах буде вчитись майже чверть російських і єврейських дітей (на 1927 рік)[21], оскільки знання української мови було необхідною умовою для вступу на державну службу.

Впродовж 20-х років певна увага профспілками була приділена українізації робітфаків, технікумів й інститутів. У сфері освіти стояли кілька проблем, які належало вирішити: вища освіта повинна бути демократизована як в соціальному, так і в національному відношеннях, оскільки впродовж століть вона була прерогативою неукраїнської еліти; її потрібно було українізувати як за формою, так і за змістом, імперська гіперцентралізація вузів в Москві і Ленінграді повинна бути виправлена, і створена мережа вузів в Україні[22].

Необхідно відзначити, що профспілки взяли участь у вирішенні проблеми формування кадрів української інтелігенції з самого початку проведення українізаційних заходів. Їхні представники входили в комісії Укрголовосу по комплектуванню робітфаків і вузів. В робітфаках в основному навчались студенти, які були направлені на навчання за путівками професійних спілок. Перше поповнення інститутам і технікумам робітфаки дали в 1923 році, а в 1925-26 навчальному році випускники робітфаків складали 29,2%, в технічних вузах – дві третини всіх зарахованих[23].

При направленні на навчання у робітфаки профспілками враховувався і національний склад. Так, у 1923 році по місту Харкову було набрано 735 чоловік, серед яких 371 були українцями. Найбільше число з них припадало на сільськогосподарський ІНО[24].

Профспілки проводили набір студентів також у вузи й технікуми. Певним чином комплектування зверху давало деякі пільги українському сільському елементу і гальмувало міський дрібнобуржуазний, переважно російський, який мав значно вищий рівень освіти і міг би легко конкурувати з українським. Таким чином, завдячуючи певною мірою і профспілкам, "організаційна воля партії знайшла своє здійснення"[25], як було зазначено в доповіді другого секретаря ЦК КП(б)У Д.Лебедя на III пленумі ЦК КП(б)У 1923 року.

Студенти, які вступали у вузи, спочатку залишались членами профспілок, що направили їх на навчання. У жовтні 1922 року, з метою посилення профспілкової роботи у вузах за вказівкою ЦК РКП(б) ВЦРПС розробила "Положення про організації пролетарського студентства у вищій школі"[26], і вже на весну 1923 року профорганізації об'єднували близько 20 – 30% студентів України, в 1925 році до 60%, а в 1927 – 1928 навчальному році – до 80%[27] студентів великих вузівських центрів України.

Для керівництва профспілковими студентськими організаціями до весни 1924 року в основних вузівських центрах при губернських радах профспілок були утворені губернські студентські бюро. У березні 1924 року розпочало діяльність Центральне бюро пролетарського студентства (ЦБ ПС) УСРР при Укрбюро ВЦРПС[28], яке мало своє представництво в органах Укрголовосу.

Слід відзначити, що в першій половині 20-х років студентські профорганізації стосовно проведення українізації вузів займали досить пасивну позицію. Їхня увага до цієї сфери посилилась лише в другій половині 20-х років. У кінці 1924 року РНК УСРР ухвалив постанову "Про українізацію навчальних закладів і наукових установ". Наркомосу було доручено розробити п'ятирічний план реалізації цього завдання.

З метою сприяння проведенню українізації вузів, партійні органи підключили до цієї ділянки профспілкові організації викладачів і студентів. Однак, потрібно відзначити, що вузівські спілки більше діяли на словах, ніж на ділі. Відбувалися засідання, приймалися чергові рішення про сприяння проведенню національно-культурної політики, і на цьому справа часто завершувалась. Особливо це стосувалося профорганізацій, що об'єднували викладачів – представників переважно російської культури.

Дещо кращою була ситуація у студентських профспілках. Це пояснюється тим, що серед студентів було багато вихідців з села, які бажали, щоб навчання велося їхньою рідною мовою. Але й тут часто зустрічались перепони через те, що росіяни й євреї, які були переважно російськомовними, становили значний відсоток студентства і не бажали навчатись українською мовою. В активізації діяльності окремих студентських профорганізацій, брали участь Центральне бюро пролетарського студентства (ЦБ ПС) і ВУРПС. Обіжник ЦБ ПС від 7 травня 1925 року показує, які завдання ставило ЦБ ПС перед студентськими профорганізаціями для проведення трьохмісячника української культури. Сюди входили: перевірка стану українізації вузів; влаштування художньо-літературних вечорів, лекцій; проведення змагань з іншими вузами за 100% українізацію; постачання книгозбірень українською літературою; викриття хиб та небажаних явищ в українізаційній роботі[29].

Не обминала національно-культурну діяльність профорганізацій і ВУРПС, як було зазначено вище. Зокрема, постанова президії ВУРПС від 10 квітня 1928 року зафіксувала наступні завдання: "Підсилити роботу профстудорганізацій у справі наближення до загальних завдань, що мають на свій початок розвиток української культури, українізації окремих вузів, вивчення української культури, підготовки кадрів пролетарських спеціалістів, здатних опанувати цю культуру, перевод всієї профстудроботи на українську мову та ін."[30].

Профспілкові студентські організації, націлювали студентство не лише на засвоєння української мови, але й на ознайомлення з українською культурою, історією України (в комуністичній інтерпретації). Разом з тим, вони спрямовували своїх членів на боротьбу проти тієї професури, яка не бажала переходити на викладання українською мовою. Однак, слід зауважити, що профстудорганізації виступали за українізацію лише в тих рамках, яких вимагала партія, і боролись проти так званої "нерадянської українізації", що знайшло своє відображення в одному з обіжників ПБ ПС, який вимагав "повести рішучу боротьбу... проти шовіністичних українських елементів, які, прикриваючись, вимагали радянської класової українізації, намагаються поширювати стару петлюрівську ідеологію"[31], що ще раз свідчить про те, що уряд проводив "радянизацію" кадрів перш за все.

Роботу серед викладачів вузів у сфері сприяння українізаційним заходам проводила спілка Робос і Секція наукових працівників (СНП), що була організована в 1921 році у складі цієї спілки[32]. Однак проводити українізаційну роботу серед викладачів було значно важче ніж серед студентів, оскільки переважна більшість їх була росіянами та євреями, твердо переконаними у "неповноцінності" української мови та культури. Справа могла покращитись лише з приходом нового покоління викладачів, вихованих у належному ставленні до українських культурних надбань.

Не дивлячись на високий відсоток представників російської культури у складі СНП, вона все ж таки проводила певну українізаційну роботу. Зокрема, при Вінницькій СНП була створена перша комісія української мови, що мала своєю метою поширення наукових знань серед населення рідною мовою. Аналогічні комісії діяли майже при всіх секціях[33].

Необхідно відзначити, що освітяни – члени спілок, незважаючи на їх неоднозначне ставлення до українізаційної програми, здебільшого не займали активної позиції ні в бік заперечення офіційної політики, ні в бік проведення активних українізаційних заходів. Щодо першої частини, то відомі антиукраїнізаційні виступи та дії лише небагатьох українофобів (все ж таки українізація була державною політикою). Однак не було масовим явищем і активна участь освітян і освітянських профспілкових організацій в національно-культурній сфері, особливо в русифікованих районах, де за подібні дії могли приклеїти ярлик "націоналіста". Більшість займала вичікувальну позицію, таким чином пристосовуючись до "нового курсу".

[1]Шевчук Г.М. Культурне будівництво на Україні у 1921 – 1925 рр. – К., 1963. – С. 47.

[2]Собрание узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства Украины. – 1921. – №9. – Ст. 254.

[3]Збірник узаконень та розпоряджень робітничо-селянського уряду України. – 1923. – №9. – Ст. 254.

[4]Второй съезд профсоюзов Украины. 3–8 ноября 1924 г.: Стеногр. отчет. – Х., 1924. – С. 17.

Там само. – С. 196, 206.

[6]Центральний державний архів вищих органів влади і управління(далі – ЦДАВО) України. – Ф. 2717, оп. 1, спр. 148, арк. 77.

[7]Центральний державний архів громадських

об'єднань (далі – ЦДАГО) України. – Ф. 1, оп. 20, спр. 2249, арк. 43.
[8]ЦДАВО України. – Ф. 2595, оп. 1, спр. 3395, арк. 19.
[9]Потапчик М. Профспілки в боротьбі з неписьменністю. – Х., 1930. – С. 21.
[10]Народний учитель. – 1929. – 10 квіт.
[11]Кравченко Б. Соціальні зміни і національна свідомість в Україні XX ст.–К., 1997.–С.120.
[12]ЦДАВО України.–Ф. 166, оп. 9, спр. 779, арк. 67.
[13]Під прапором культурної революції. – 1929. – 15 жовт.
[14]Робітник освіти. – 1925. – №5. – С. 5–8.
[15]Під прапором культурної революції. – 1929. – 15 жовт.
[16]ЦДАГО України. – Ф. 1, оп. 20, спр. 2253, арк. 13.
[17]Там само. – Спр. 2894, арк. 48.
[18]Там само. – Оп. 1, спр. 160, арк. 56.
[19]Там само. – Арк. 55.
[20]Там само. – Оп. 20, спр. 2251, арк. 48.
[21]Кравченко Б. Вказ. праця. – С. 121.
[22]Там само. – С. 122.
[23]Очерки истории профессиональных союзов Украинской ССР. – К., 1983. – С. 232.
[24]Известия ЦК КП(б)У. – 1923. – №7 – 8. – С. 5.
[25]Там само.
[26]Вища школа Української РСР. – Ч. 1. – К., 1967. – С. 100.
[27]Відчит Центрального бюро пролетарського студенства ВУРПС: До II Всеукраїнського з'їзду пролетарського студентсва. – Х., 1929. – С. 11.
[28]Коммунист. – 1924. – 29 март.
[29]Довідник українського профробітника: Зб. провідних директив і постанов всеукраїнських міжспілкових з'їздів і нарад. – Х., 1929. – С. 322–323.
[30]Там само. – С. 315.
[31]Там само. – С. 322.
[32]Вища школа Української РСР. – Ч. 1. – К., 1967. – С. 107.
[33]Масненко В.В. Секції наукових працівників при профспілці "Робос" за умов радянського режиму 20-х років//90 років виникнення масового профспілкового руху в Україні: Матеріали наук.конф. "Профспілковий рух в Україні: актуальні проблеми теорії, історії і сучасності". – К., 1996. – С. 122.

Анатолій МИРОНЧУК
Київ

ТРАДИЦІЇ КОЗАЦЬКО-СТАРШИНСЬКОГО АВТОНОМІЗМУ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVIII СТОЛІТТЯ:
стан історіографічної розробки

В другій половині XVIII ст. центром політичного, економічного та культурного життя стає Гетьманщина. Вона була автономним, але не самостійним політичним утворенням. Як частина Російської імперії вона існувала в рамках держави, яка для багатьох українців була відносно новим політичним середовищем і тепер українці, за влучним виразом О.Субтельного, вимушені були змагатися з суворими правителями міцніючої Росії[1].

Відтак основним питанням політичного життя України XVIII ст. стає тривала боротьба імперського централізму Росії з українським прагненням до автономії.

В другій половині XVIII ст., в добу реальної боротьби за національні права серед різних верств населення зростала національна свідомість. В тяжкій, здавалося, в безнадійній ситуації, яка створилась в Україні, залишилась одна сила, "яка рятувала український народ від денаціоналізації й перетворення в рабів окупантів"[2]. Цією силою була національна свідомість.

Головним провідником національної боротьби стала еліта України, її старшина. Увесь комплекс, за який проводилася боротьба, який треба було боронити, називалися одним словом – вольності.

В другій половині XVIII ст. в Україні відбувався процес формування української нації. Створювалась українська інтелігенція – носій національної свідомості. З цими явищами пов'язане й виникнення національного руху та поширення автономістичних ідей та тенденцій.

Ліберальні кола України того періоду

©А.Мирончук, 2000

прагнули обмеженої національної автономії в рамках царської Росії, виступаючи при цьому за збереження основ тогочасної системи. Обгрунтування своїх намагань ці кола шукали в минулому України, ідеалізуючи козацьку старшину і старшинську адміністрацію в період Гетьманщини. Так зароджувалися автономістичні теорії історії України (Україна завжди, і під владою Литви та Польщі, являла собою окреме, автономне ціле) – ідеї козацько-старшинського автономізму.

Ще український історик Петро Симоновський у праці "Короткий опис про козацький малоруський народ та його військові справи" (1765) відстоював ідею національно-старшинського автономізму[3].

Опанас Шафонський у "Топографічному описі Чернігівського намісництва" (80-ті роки XVIII ст.) зазначав, що український народ утворився раніше від російського, а історія України розвивалась окремо від історії Росії[4].

Проявом старшинського автономізму є політичний трактат "Розмова Великоросії з Малоросією", в якому відбивалися й розвивалися окремі аспекти національної ідеї, написаний в 1762 р. перекладачем Генеральної військової канцелярії Семеном Дівовичем[5]. Автор у творі фактично висунув положення про існування конфедеративного союзу України з Росією під верховенством корони Романових[6].

Більшість українських істориків, які займалися вивченням Гетьманщини, мало уваги звертали на питання інтеграції Гетьманщини в Російську імперію та пов'язані з цим процеси. І це не дивно, оскільки розпуск і ліквідація місцевих установ рідко були популярними темами в національній історіографії. Проте різноманітні історичні школи XIX – XX ст. зробили поважний внесок у дослідження і тлумачення цієї проблеми. Він заслуговує тут на спеціальну увагу.

Боротьбу всередині гетьманського суспільства досконало вивчали історики народницького напряму, які з середини XIX до початку XX століття займали провідні позиції в українській історіографії. Вони розглядали козацьку еру як період боротьби мас за свободу і соціальну справедливість проти експлуатації з боку українських землевласників. Народники зібрали і опублікували значні архівні матеріали, а також видали ряд монографій про соціальну структуру і установи Гетьманщини. Найвідоміший серед істориків народницького напрямку – О.Лазаревський написав понад 400 праць з різних аспектів гетьманського суспільства. Повну бібліографію праць О.Лазаревського уклав М.Ткаченко[7].

Досліджуючи ліквідацію української автономії, історики-народники природно зосереджувалися на соціальних питаннях. Так, М.Стороженко описував історичну долю козацтва[8], Д.Міллер досліджував процес перетворення козацької старшини на російське дворянство[9], О.Лазаревський і В.Мякотін вивчали проблеми закріпачення селянства[10].

На початку XX ст. нова генерація українських істориків відкинула ідеї народників і виробила нову "державницьку" школу. Вони розглядали Гетьманщину як дійсно незалежну державу і зосереджували свої дослідження довкола таких показників, як закордонна політика, внутрішня адміністрація і судочинство. Здебільшого ці історики займалися раннім періодом Гетьманщини, коли вона справді була незалежна. Їхній основний внесок в історіографію ліквідації Гетьманщини полягає в дослідженні прикладів опору імперській політиці.

М.Костомаров обстоював думку, що вирішальним в історичному процесі є духовне начало. Він виходив з того, що свідомість, психологія, характер людей визначають їхнє історичне і суспільне життя. М.Костомаров писав, що українці завжди були схильні до особистої свободи, що спонукало їх утворювати "добровільні товариства", які не порушували права особистої свободи, – зрештою це вело до федерації, а росіяни "прагнули утворити міцне общинне тіло на віковічних началах", що призвело до єдиновладдя і міцної держави[11]. З цього М.Костомаров зробив висновок, що українець через це не визнає над собою ніякої влади, а росіянин слухняно кориться цареві і його властям. Вчений у своїх працях висловив ідею про винятковість і самобутність українського народу поміж інших народів[12]. Дальшого розвитку ідея винятковості українського народу набула в "Книгах буття"[13].

Ідею самобутності українського народу далі поглиблював історик, письменник та публіцист П.Куліш[14]. Він проводив ідею старшинського аристократизму, твердив про старшинську зверхність над масами, ідеалізував звичаї заможного козацтва, патріархальні традиції старшини. В публіцистичній статті "Українофілам" Куліш закликав до

визнання національно свідомої верстви рушієм національного розвитку.

В.Антонович одним з перших в українській історіографії значну увагу приділяв питанню держави, її ролі в історії суспільства і нації. Він розглядав державу як продукт людського розуму, що склався на вимогу життя, як союз людей однієї або кількох національностей для забезпечення внутрішнього ладу і зовнішньої безпеки[15].

Глибокий інтерес до національного питання, ролі нації, "національного" в історії у розумінні історичного минулого українського народу виявляв Б.Грінченко[16].

У творах М.Драгоманова українська нація постає в контексті європеїзму[17]. Говорячи про роль особи в історії, М.Драгоманов вважав, що видатні люди свідомо чи несвідомо відображали історично назрілі потреби своєї епохи. Сила передових діячів полягає в їхньому зв'язку з народом, у тому, як вони сприяють зростанню свідомості мас. Національну проблему в історії українського народу М.Драгоманов ставив на чільне місце[18]. Як ворог усякої державної централізації М.Драгоманов не бачив нічого прогресивно-історичного в існуванні Російської держави XVII – XIX ст[19].

Усю історію України XVII – XVIII ст. М.Драгоманов розглядав під кутом зору боротьби ідей монархізму, носіями якого були народні маси й духовенство, та лібералізму, носіями якого була освічена старшина. Він, наприклад, засуджує рядове козацтво за виступ на Чорній раді 1663 р. проти старшини. Цим, як він вважав, козацька сірома "підрізала український автономізм і зачатки лібералізму українського"[20]. Драгоманов відзначає негативне значення для українського народу державної централізації в XVIII ст.[21]

М.Грушевський розглядав історію розвитку людства як результат дії духовних факторів. Історичну долю й розвиток людської спільності, на його погляд, у кінцевому підсумку визначає "дух народу". Чуття національної єдності, стверджував Грушевський, особливо знаходило прояв у момент найвищого пробудження національної української стихії, в її національній боротьбі.Саме козацька епоха стала новою ерою української історії, вона позначилася на виникненні ідеї автономізму на теренах східноукраїнських земель. Звідси, як вважав Грушевський, – велика історична роль Гетьманщини XVII – першої половини XVIII ст., яка залишила "глибокий і невикорінений слід у всьому складі мислення і інтересах суспільства східної України"[22]. Історію українського народу М.Грушевський викладав у своїй схемі окремо від історії Росії. Несприятливою умовою для національного життя українського народу, на думку Грушевського, була масова денаціоналізація вищих, найбільш освічених і впливових прошарків українського суспільства. Все це, говорив він, не раз ставило питання про саме існування української нації[23].

Як і його попередники – М.Костомаров і В.Антонович, – М.Грушевський прагнув обгрунтувати концепцію повної самостійності й окремішності українського народу. Він стверджував, що ліквідація Гетьманщини мала негативні наслідки, закривши українському народові шлях до сприйняття передових європейських ідей і форм суспільного життя.

Розмірковуючи у статті "Наші вимоги" написаній в 1906 р. про майбутній державний лад Росії, Грушевський наполягав на здійсненні принципу національно-територіальної автономії як однієї з основ, на його погляд, нового державного ладу[24].

Для визначення та характеристики опозиційних кіл, настроїв та переконань українського суспільства часів скасування Гетьманщини багато зробив О.Оглоблин[25].

Завдяки дослідженням О.Оглоблина з історії Лівобережної України і появі його грунтовних, написаних на численних архівних джерелах праць, вперше в українській історіографії через життєписи відомих козацько-шляхетських родин розкрито широку картину складного, суперечливого суспільно-політичного розвитку України в останній третині XVIII – на початку XIX ст. Вчений виніс на роздум широкого загалу історичні постаті відомих на той час представників української знаті, які за словами А.Федірко стали провідниками національної ідеї в умовах посилення централізаторської і русифікаторської політики російського уряду[26].

Ці люди, на думку О.Оглоблина, "не пили кров свого народу, а навпаки, власну кров, власну працю, власну думку віддавали для його добробуту, його освіти та культури, його національної волі й державної незалежності"[27]. Він проводить думку, що саме за допомогою таких людей в кінці XVIII ст. почали входити в свідомість українського народу поняття про народність, націю та її права. Вони не відмовилися від свого історичного коріння, зберегли українські традиції, постійно знаходячись в гущі народного життя, в них викриста-

лізовувалися національні та політичні погляди на розвиток державницької ідеї у формі автономізму. Палкий патріотизм і самовідданість служіння своєму народу О.Оглоблин показує на прикладі діяльності членів Новгород-Сіверського патріотичного гуртка автономістів (1780 – 1790 рр.), які за влучним висловом В.Шевчука, "акумулювали національну енергію, щоб вона, ніби струм, потекла потім по артеріях народного тіла, витворюючи новий рівень самосвідомості та гальмуючи творення ферментів національного розпаду"[28].

Величезним досягненням доби XVII – XVIII ст., на думку відомої української дослідниці Н.Полонської-Василенко, була свідомість того, що козацька доба, Гетьманщина були продовженням Київської доби. Полонська-Василенко розділяє точку зору О.Оглоблина про те, що ідея "Київ – другий Єрусалим", яка досягла свого блиску за часів Мазепи, даючи зміст і наснагу державницько-національній свідомості, яка трималася у XVIII ст. і перейшла до XIX ст.Зрештою, Полонська-Василенко приходить до висновку, що незважаючи на поступову втрату своїх прав, автономного устрою, незалежності, навіть свого імені Україна зберігала ідею незалежності, прагнення суверенності. Ця ідея не згасла і в найтяжчі часи – її успадкували українські діячі XIX ст. і вона лягла підвалиною Відродження України XX століття[29].

Радянські історики вбачали в ліквідації автономії Гетьманщини політично небезпечне питання, яке краще просто ігнорувати. Їхні інтереси обмежувалися двома темами: класовою боротьбою і "дружбою" українського та російського народів. Радянські історики переважно досліджували окремі прояви соціального незадоволення, розширюючи таким чином, наші знання про козацькі та селянські повстання.

Характерною рисою більшості, за незначним винятком, розробок радянських вчених з історії козацтва Лівобережної України є зображення посилення феодального тиску і закріпачення та загострення класової боротьби. Цілком слушно зауважує О.Гуржій, що більш докладно розкрита, по-новому осмислена тема могла б дати певною мірою несподівані результати[30]. Один з них – це той, що козацька старшина значною мірою впливала на духовне життя населення, а подекуди і визначала його. Це питання також до останнього часу практично не розглядалось в радянській історичній літературі.

Останнім часом в українській історіографії спостерігається посилення інтересу до нетрадиційної для вітчизняної медієвістики проблематики суспільно-історичної психології, зокрема, проблематики національної ментальності[31]. В силу цього історик перш за все повинен пов'язати наявну сукупність ціннісних зразків та світоглядних установок з загальною канвою певної історичної доби, враховуючи при цьому весь комплекс економічних, політичних, ідеологічних, культурних, релігійних чинників, якими зумовлюється психологічний клімат епохи.

Слід зазначити, що саме на цьому хронологічному відрізку часу відбулися справді революційні зрушення в свідомості українського суспільства, які започаткувалися ще в XVII ст. Саме в цей період козацтво стало носієм і творцем нової форми української державності з елементами демократизму і республіканізму[32].

З моменту посилення на українських землях чужорідних впливів починається зворотний процес несприйняття його, в свідомості українського суспільства домінуючою ідеєю стає ідея національна, що пришвидшує темпи становлення національної свідомості українців. Висунення ціннісних орієнтацій українського суспільства України-Гетьманщини в спеціальний об'єкт дослідження відкриває перед істориками широке поле діяльності. Головним орієнтиром тут повинна слугувати національна та державницька ідея[33].

Розвиток вітчизняної історичної науки наприкінці 80-х у першій половині 90-х років XX ст. сприяв розв'язанню проблеми формування на теренах України на рубежі нового часу національної держави. Переконливі наукові праці В.Смолія, В.Степанкова, О.Путро, О.Гуржія та інших сучасних дослідників, які довели, що в результаті Національної революції середини XVII ст. в Європі виникло нове державне утворення – Українська держава (Військо Запорозьке)[34].

Менш одностайні дослідники в оцінках політичних реалій другої половини XVII – XVIII ст., зокрема, що стосується питання політико-правового статусу України в складі Російської держави. І хоча полеміка про природу юридичних взаємовідносин Гетьманщини з Росією значно сприяла поглибленню знань з історії раннього періоду Гетьманщини, вона не наблизила нас до розуміння причин та обставин її занепаду[35].

Вивчення історії України-Гетьманщини,

ідеології її суспільства поза європейським контекстом, на думку О.Струкевича, неминуче призводить до вульгаризації змісту історичного процесу[36]. Немає сумніву, що ідеї європейських просвітників XVIII ст. справляли певний вплив на настрої та політикокультурні орієнтації, а відтак і на політичні явища та процеси у Гетьманщині. Ідеї просвітництва ставали грунтом політикокультурних орієнтацій козацьких старшин, втілюючись у проектах та реальних кроках реформування суспільства України-Гетьманщини, у прагненні розширити її автономію.

Розмірковуючи над проблемами та перспективами розвитку козацької держави, В.Смолій висловлює думку, що Українська держава, побудова якої практично була завершена в середині XVII ст. з її республіканською, демократичною формою правління не мала майбутнього в складі абсолютистської монархічної Росії[37]. На його думку процес поступового і неухильного обмеження автономних прав України розпочався з 1656 року.

Значним внеском в розвиток українознавчих студій з проблеми державності є цікава і серйозна праця Зенона Когута[38], який простежує боротьбу російського централізму з українською автономією. Вперше книжка була опублікована англійською мовою в 1988 р. Українським науковим інститутом Гарвардського університету і відразу викликала інтерес дослідників[39].

Нині об'єктом зацікавлення багатьох дослідників є проблема гетьманату чи гетьманства. На цю тематику з'явилася низка публікацій, присвячених історії козацьких гетьманів[40].

Нове широкомасштабне дослідження проблеми "І.Скоропадський – суспільно-політичний і військовий діяч Гетьманщини кінця XVII – початку XVIII ст." на основі глибокого аналізу тогочасних джерел здійснив О.Гуржій[41]. Автор вперше розглядає питання про формування державної ідеї у свідомості вищої посадової особи в Гетьманщині початку XVIII ст. та показує, якими методами І.Скоропадський прагнув зберегти автономію великого регіону та його територіальну цілісність.

В 1997 році вийшов в світ навчальний посібник для студентів історичних факультетів і викладачів вузів "Гетьманщина першої чверті XVIII століття" Л.Мельника (К., 1997), в якому на підставі опублікованих джерел, спеціальних історичних праць розглянуто питання, пов'язані з наступом царизму на автономію Гетьманщини, політичною владою, становищем війська, фінансами і грошовим обігом в регіоні.

Нову ділянку пізнання – історію еліти українського народу – "одного майже з неторканих архіпелагів" започаткувала Н.Яковенко[42]. Авторка виходить з тих міркувань, що потреба історичних узагальнень неминуче примушує оцінювати місце шляхти на тому чи іншому витку історії. Людська особистість завжди історично обумовлена. Тому не можна обійтися без розуміння та з'ясування місця і ролі еліти в системі світобачення, без розуміння шляхів формування елітарної свідомості, яке супроводжувало конституювання шляхетського класу-стану. Авторка подає своє бачення шляхти України як системної цілісності.

До першочергового комплексу проблем, аналіз яких становить необхідну передумову дослідження поставленої Н.Яковенко проблеми, слід віднести вивчення соціальної структури суспільства, його настроїв та переконань, оскільки без цього не можна уявити реального змісту суспільства в цілому.

Проблемі соціально-економічного та суспільно-політичного розвитку України в другій половині XVIII століття присвячена монографія О.І.Путро[43].

Варто звернути увагу на важливу подію в історії України другої половини XVIII ст., яка дає багатий матеріал для дослідження розвитку ідеї козацько-старшинського автономізму на заключному його етапі, а саме – діяльність Законодавчої комісії зі створення нового уложення 1767 – 1774 рр. Не дивлячись на те, що це питання порушувалося в працях М.Липинського, В.Авсєєнка, І.Теліченка, Г.Максимовича, а окремі його аспекти розкриваються в роботах сучасних дослідників, однак такий стан історіографічної розробки не можна вважати задовільним[44].

Отже, проведений історіографічний аналіз дає змогу здійснити комплексне дослідження проблеми: "Ідея козацько-старшинського автономізму в політичній думці Гетьманщини другої половини XVIII століття".

[1]Субтельний О. Історія. – К., 1991. – С.145.

[2]Полонська-Василенко Н. Історія України. – К., 1992. – Т.2. – С.239.

[3]Симоновский П. Краткое описание о козацком малороссийском народе и о военных делах. – М.,1847.

[4]Шафонський Опанас. “Топографічний опис Чернігівського намісництва” (80-ті роки XVIII ст.). – К.,1992.
[5]Дивович С. Разговор Великороссии с Малороссиею//Українська література XVIII ст. – К., 1983.
[6]Смолій В.А., Степанков В.С. Українська державна ідея XVII – XVIII століть: проблеми формування, еволюції, реалізації. – К.,1997. – С.305.
[7]Див.: Ткаченко М. Список праць О.М.Лазаревського і праць про нього. // Український археографічний збірник. – 1927. – Вип.2. – С. LI – LXXX.
[8]Стороженко Н. К истории малороссийских казаков в конце XVIII и в начале XIX в. // Киевская старина. – 1897. – № 4. – С.124 – 156; № 6. – С.460 – 483; № 10. – С.115 – 131; № 11. – С.143 – 156; № 12. – С.332 – 350;
[9]Миллер Д. Очерки из истории и юридического быта старой Малороссии. Превращение казацкой старшины в дворянство // Киевская старина. – 1897. – № 1. – С. 1 – 31; № 2. – С. 188 – 220; №3. – С.351 – 374; № 4. – С.1 – 47;
[10]Лазаревский А. Малороссийские посполитые крестьяне (1648 – 1783). – К., 1908; Мякотин В. Очерки социальной истории Украины в XVII – XVIII вв. // Годишник на Софийския университет. – Т.28. – София,1932.
[11]Костомаров Н.И. Исторические монографии и исследования// Собр.соч. – Спб., 1903, – Кн.1. – Т.1. – С.53 – 54.
[12]Див.: Попов П.М. М.Костомаров як фольклорист і етнограф. – К., 1968. – С.26 – 27.
[13]Костомаров М. Книги буття українського народу. – Львів; К., 1921.
[14]Кулиш П.А. История воссоединения Руси. – К., 1874. – Т.1., Т.2.; Записки о Южной Руси. //Издал П.Кулиш. – Спб., 1856. – Т.1.
[15]Кафедральне “вірую” Володимира Антоновича. // Київська старовина. – 1992. – №3.
[16]Грінченко Б. Нова сім’я. Було, є, буде. – К., 1917.
[17]Мельник Л.Г. Утвердження ідеї українського національного самовизначення (Кінець XVIII – початок XX ст). – К.,1992.
[18]Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли й соціалізм. // Літературно – публіцистичні праці. – К., 1970. – Т.2. – С.76.
[19]Драгоманов М.П. Историческая Польша и великорусская демократия. – К., 1917. – С.8.
[20]Драгоманов М.П. Листи на Наддніпрянську Україну. // Літературно – публіцистичні праці. К., 1970. – Т.1. – С.431.
[21]Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли й соціалізм. // Літературно – публіцистичні праці. – Т.2. – С.101.
[22]Грушевский М.С. Развитие украинских изучений в XIX ст. и раскрытие в них основных вопросов украиноведения. – М., 1912. – С.6 – 8.
[23]Грушевский М. Освобождение России и украинский вопрос. – Спб., 1907. – С.96.
[24]Там само. – С.88 – 89.
[25]Оглоблин О. Люди старої України. – Мюнхен, 1959; його ж: Опанас Лобисевич (1732 – 1805). – Мюнхен,1966. Повну бібліографію праць О.Оглоблина див.: Винар Л. Бібліографія праць проф. д-ра О.Оглоблина (1920 – 1975) // Збірник на пошану проф.д-ра О.Оглоблина. / Під ред. В.Омельченка. – Нью-Йорк, 1977. – С.93 – 123.
[26]Федірко А.М. Патріотична освічена еліта Новгорода-Сіверського на рубежі XVIII – XIX ст./ /Український історичний журнал. 1998. – №2.
О.К.Струкевич. Політикокультурні орієнтації козацької старшини Гетьманщини середини XVIII ст. у загальноєвропейському контексті.//Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку. Матеріали шостих Всеукраїнських історичних читань. Книга 1. Київ – Черкаси, 1997.
[27]Білокінь С. Український родослівник//Українська культура. – № 4. – С.12.
[28]Шевчук Валерій. Нерозгадані таємниці “Історії Русів”. //Історія Русів. – К.,1991. – С. 5.
[29]Полонська-Василенко Н. Історія України. – Т.2. – К., 1992.
[30]Гуржій Олександр. Лівобережне та слобідське козацтво в загальній структурі феодального суспільства України (друга половина XVII – XVIII ст.) //Українське козацтво: витоки, еволюція, спадщина. Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 500-річчю українського козацтва (Київ – Дніпропетровськ,13 – 17 травня 1991 р. Випуск 1. К., 1993.
[31]Матях В.М. Система ціннісних орієнтацій в суспільній ментальності України-Гетьманщини: орієнтовні напрями дослідження. .//Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку. Матеріали шостих Всеукраїнських історичних читань. Книга 1. Київ – Черкаси. 1997.
[32]Мельник Леонід. В.Антонович і М.Грушевський: становлення наукової концепції історії гетьманату (XVI – перша половина XVII ст.)//Четверта Академія пам’яті професора Володимира Антоновича. 26 – 27 березня 1998 року: Доповіді та повідомлення. – К.,1999. – С.36.
[33]Матях В. М. Цит.праця – С.79 – 80.
[34]Смолій В.А. Феномен українського козацтва в загальноісторичному контексті.// Укр.істор.журн. – 1991. – № 5. – С.61 – 72.; Він же. Українська козацька держава.// Укр.істор.журн. – 1991. – № 4. – С.5 – 19.; Смолій В.А., Гуржій О.І. Становлення української феодальної державності.//Укр.істор.журн. – 1990. – № 10. – С.10 – 20.; Смолій В., Степанков В. У пошуках нової концепції історії визвольної війни українського народу XVII ст. – К.,1992.; Путро О.І. До питання про антифеодальну боротьбу українського козацтва в другій половині XVIII ст.//Укр. істор. журн.; – 1971. – №8.; Путро О.І. Деякі питання соціально-економічної і політичної історії Лівобережної України в другій половині XVIII ст.//Укр. істор. журн. – 1985. – №7.
[35]Горобець В.М. Українсько-російські відносини

та політико-правовий статус Гетьманщини (друга половина XVII – перша чверть XVIII ст.)// Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку. Матеріали шостих Всеукраїнських історичних читань. Книга 1. Київ – Черкаси. 1997.

[36]Струкевич О.К. Політикокультурні орієнтації козацької старшини Гетьманщини середини XVIII ст. у загальноєвропейському контексті.//Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку. Матеріали шостих Всеукраїнських історичних читань. Книга 1. Київ – Черкаси. 1997.

[37]Смолій В.А. Українська козацька держава.// Укр.істор. журн. – 1991. – № 4. – С.5 – 19.

[38]Когут Зенон. Російський централізм і українська автономія. Ліквідація Гетьманщини, 1760 – 1830. – К., 1996.

[39]Zenon E. Kohut. Russian Centralism and Ukrainian Autonomy. Imperial Absorption of the Hetmanate, 1760s – 1830s. – Cambridge (Mass.) : Harvard Ukrainian Research Institute. – 1988. Див.: Камінський Є.Є. З Когут. Російський централізм і українська автономія. Імперське поглинення гетьманства. 1760 – 1830-ті рр.// Укр.істор.журн. – №11. – 1991.

[40]Сергійчук В. Байда-Вишневецький – ратник української землі//Дніпро. – 1989. – №2.; Денисенко А. Козацький гетьман Байда Вишневецький// Київська старовина. – 1992. – № 1.; Замлинський В. Гетьмани у боротьбі за суверенітет і державність України//Київська старовина. – 1992. – № 4.; Замлинський В. Стисла хронологія козацьких гетьманів // Київська старовина. – 1993. – № 3.; Кучерук О. Козацькі гетьмани //Пам'ятки України. – 1990. – № 2.; Яковлева Тетяна. Гетьманщина в другій половині 50-х років XVII століття; Причини і початок Руїни. – К., 1998.

[41]Гуржій Олександр. Гетьман Іван Скоропадський. – К.,1998.

[42]Яковенко Н.М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст.:(Волинь і Центральна Україна). – К., 1993.

[43]Путро А.И. Левобережная Украина в составе Российского государства во второй половине XVIII в. (Некоторые вопросы социально-экономического и общественно-политического развития). – К., 1988.

[44]Липинский М. А.Новые данные для истории Екатерининской Комиссии о сочинении проекта Нового Уложения//ЖМНП. – 1887. – июнь. – С.246.; Авсеенко В.Г. Малороссия в 1767 году. Эпизод из истории XVIII столетия. – К.,1864.; Його ж: Малороссийское шляхетство в 1767 году. Новые материалы из истории XVIII века//Русский вестник. – 1863. – Т.46.; Теличенко И.И. Сословные нужды и желания малороссиян в эпоху Екатерининской Комиссии. – К.,1891.; Максимович Г.А. Выборы и наказы в Малороссии в Законодательную Комиссию 1767 г. – Нежин, 1917.

Мирослав БОРИСЕНКО
Київ

ІДЕОЛОГІЧНА КРИЗА БІЛЬШОВИЗМУ В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ 1920-х років

Головним споживачем революційної літературної продукції в 1917 – 1920 рр. були представники нижчих соціальних верств, мистецькі смаки яких були невибагливими. До того ж, не існувало наукової критики, а лише політична. Після війни і встановлення НЕПу на зміну "широким масам робітничого читача" у міста починають повертатися люди, для яких книги були джерелом мудрості. Представники цієї читацької групи були малочисельними, але внаслідок своєї високої освіченості вони звичайно відігравали визначну роль в культурному житті країни. Несприйняття нової літератури представниками старшого покоління українських інтелектуалів свідчить, зокрема, трактування тогочасного мистецького процесу відомим літературознавцем С.Єфремовим. Зважаючи на його суб'єктивізм в оцінці літератури початку XX ст., потрібно наголосити, що в данному випадку С.Єфремов користувався загальними науковими методами і його твердження є достовірними. Він доводив існування кризи в українській літературі 1920-х рр., виходячи із значної диспропорції між прозовими та поетичними творами, що стала характерною для того періоду[1].

© М. Борисенко, 2000

Поява нових тенденцій в українській культурі, що пізніше стає основою радянської літератури доби соцреалізму, були викликані іншими причинами, про які С.Єфремов не говорить. Підкультура маргиналів була потужним культурним пластом, що ліг в основу естетики тоталітарної культури з її орієнтацією на люмпенізовану свідомість людей, висмикнутих зі своїх біографій[2]. В тогочасній пресі цю група населення презирливо називали "міщанством", хоча цей прошарок становив основу радянської системи, оскільки саме середній клас, як найбільш консервативний, був джерелом формування радянського бюрократичного апарату.

У літературі нової доби стало помітним одне об'єктивне явище – обвальний потік графоманської, заполітизованої макулатури, що все активніше претендувала на визначальну роль у мистецтві.

Особливо вражала своїм розмахом відкрита кон'юнктурщина. Про графоманство, що затопило літературу початку 20-х років, писав Б. Антоненко-Давидович: "Але молодий автор здебільшого не такий уже й наївний, що б не знати, на що саме тепер є попит; він знав, що тепер всякими квітоньками редакторові туману не напустиш, що всі оті "місяченьки з карими очима й коханнячком" – то тепер "гнила риба", яку соромно показати своєму споживачеві. Треба, мовляв, свіжішого краму. І ось молодий автор, упріваючи, щиро тягне до своєї творчості залізо, бетон, трактори, радіо"[3]. Розуміли це тоді навіть офіційні критики. Однак, вони постійно впадали в крайнощі. З одного боку, намагались стримати цю лавину, з іншого – не могли перешкоджати залученню широких мас до мистецької роботи.

Б.Антоненко-Давидович писав, що в 1922р. під час загального перепису населення в Києві близько 10 тисяч осіб вказали своїм професійним заняттям літературу[4]. Ця цифра вражає і свідчить, наскільки великою стала проблема графоманства для української літератури, коли було зруйновано усю систему природнього відбору талантів.

Не можна не погодитись з твердженням представників радянського літературознавства про те, що соціальні зміни 1917 – 1920 рр. створили умови для широкого розвитку творчості мас[5]. Однак, при цьому залишалося поза увагою те, що творчість не може існувати в масовому масштабі без внутрішньої фільтрації недосконалих й відверто кон'юнктурних творів. Усунувши внутрішнього літературного "цензора" у вигляді наукової об'єктивної критики, зламавши моральні принципи, декларуючи на словах вседозволеність у творчості, більшовицька влада створила всі умови для процвітання пристосуванців у літературі.

Прояви кризи досить чітко проявилася у 1923 р. під час відвідин Києва харківськими літераторами. За спогадами Б.Антоненка-Давидовича, їх усіх вразив В.Коряк своєю денаціоналізованою позицією. "Володимир Коряк, – згадував він, – котрий неабияк образився за те, що хтось з киян назвав гартованців українськими письменниками й з апломбом заявив: "Ми не українські – ми пролетарські письменники"[6]. Це наочно свідчить, що група харківських письменників у власній самооцінці користувалась приматом класового над національним. Можливо, саме тому ця зустріч і не досягла тієї мети, яку ставили перед собою харків'яни, а саме - об'єднання літературних сил України. Хоча була дуже корисною в плані особистих знайомств та контактів.

Про це може свідчити привітальний лист киян з нагоди приїзду групи харківських письменників, надрукований у додатку до "Вістей ВУЦВК" "Література. Наука. Мистецтво". В ньому київські письменники підкреслили, що вони не представляють єдиної організації, однак вітають харків'ян не тільки як "переконаних ідейних робітників, що в переходову добу працюють над будівництвом соціалістичної культури – вітаємо таланти, майстрів слова, що яскраво й світло відбивають ритм сучасного життя ..."[7] Звичайно, вони мали дуже багато різного й на перший погляд навіть протилежного, однак і одні й другі були частиною єдиного явища – нової української літератури – й тому ділити їх не зовсім доречно. Недарма пізніше між багатьма з них з'явилися міцні професійні, а згодом і дружні стосунки.

Незабаром "Гарт", "Плуг", "Березіль" і театр ім.Г.Михайличенка підписали угоду про створеня блоку на марксистських позиціях[8]. Так званий, жовтневий блок у мистецтві. Проте це була лише декларація про наміри, про створенняя єдиної організації не йшлося.

В часи, коли розгоралася дискусія з приводу об'єднання та аналізувалися результати зустрічі харківських і київських письменників, багато хто з них почав усвідомлювати справжню причину організаційної гарячки. Такою

причиною стала якісна криза тогочасної літератури. Автори, незважаючи на повну монополію та масовану підтримку з боку партійних органів, почали втрачати свого читача. Особливо непотрібним тогочасному читачеві здавались постійні суперечки з приводу "пролетарської літератури", "марксистських позицій в мистецтві", "комуністичної культури" та інш. За обговоренням цих ефімерних завдань ідеологи від літератури забували про мистецьку вартість і, якщо в 1917 – 1920 рр. такі дискусії були новими й викликали пожвавлення серед читацької аудиторії, то з часом вони просто набридли, оскільки нічого нового не несли.

Так, один з сучасників писав, що "Плуг" став в очах міщансько-службового оточення національно-українським центром. Літературні вечірки, що починаються при 700 слухачів після читання творів залишається 100 – 50. Під час доповіді чулися вигуки з аудиторії "Література має бути вільною", а тезу про ліквідацію жовтнево-комуністичної літератури було зустрінуто оплесками[9].Читач таким чином просто відійшов від нав'язуваної ідеологізації літератури й це особливо лякало плужан. Саме це й стало причиною пошуку об'єднавчих форм.

Втрата аудиторії була проблемою не тільки "Плугу", а й "Гарту". В рубриці Блок-Нот "ЛНМ" була вміщена розповідь В.К. (ймовірно В.Коряка) про об'єднану вечірку цих двох організацій, що відбулася 19 листопада 1923 р. в приміщенні редакції газети "Вісті ВУЦВК". В ній автор писав про реакцію аудиторії: "Варто зазначити, що частина публіки була дуже занепокоєна промовою т.Блакитного, який зауважив, що нині годі говорити про "українську культуру", що нині ми є свідками кінця "української літератури", і що на руїнах старих національних класових мистецтв твориться інтернаціональне жовтневе мистецтво. В залі навіть були вигуки: " Творчість не може бути класовою, творчість вільна".

Зате оплесками частини аудиторії було зустрінуто фразу т.Пилипенка про те, що комуністичної культури ще немає"[10].

Частина українських письменників поспішила трактувати таку ситуацію як поправіння читацької аудиторії, що насправді не відповідало дійсності. Після такого висновку керівництво літературних організацій прийняло рішення спрямувати свою діяльність на робітниче та селянське середовище. Те, що міська інтелігентська читацька аудиторія не сприйняла нового українського письменства, свідчить про велику кризу заідеологізованої літератури початку 20-х років.

І справді, незважаючи на проголошення культурної революції й голосних запевнень більшовицьких лідерів, що пролетаріат став головним господарем мистецьких надбань, особливого зацікавлення книгою в пролетарському середовищі не було. Є. Добренко, посилаючись на Клейборна, пише, що особливого розквіту читацької маси немає, читач переважно постійний[11].

Під навалом агітаційної літератури виділяється спочатку невелика, але згодом все більша група письменників, котрі стають осторонь від політики літературних маніфестів. Це представники молодшого покоління українських літераторів, що пройшли війну та революцію, і час формування яких припав саме на ці тяжкі роки. Їхня творчість, що спочатку мала неабияку оптимістичну енергетику (світле майбутнє, рівність, братерство, свобода), згодом набуває рис гострого психологічного конфлікту, в основі якого лежало несприйняття частиною молодшого покоління оточуючої дійсності.

Ті, хто ще кілька років тому оспівував "загірні комуни", барикади, атаки, героїку революційних днів, тепер часто-густо впадають в ліричний настрій, за яким вгадується невлаштованість авторів, їх нерозуміння світу, будівничими якого їх називали. Молодий поет революційної доби Євген Григорук в 1923 р. яскраво висловив настрої частини молоді:

...А од нудьги посохло в роті.
І жить не жить усе одно[12].

Причиною внутрішньої кризи частини молодих літераторів були психологічні, соціальні та національні зміни в суспільстві, які накладались одна на одну й призводили до глибинних внутрішніх конфліктів. У основі такого конфлікту стало протиріччя між індивідумом та суспільством. Письменник найбільш повно акумулює в собі власні та притаманні цілому поколінню відчуття, і потім шляхом символічного кодуваня може донести їх до найширшої аудиторії. Відповідно він має відчувати більш гостро всі невидимі процеси в суспільстві й найбільш повно може відобразити їх на папері.

Література 20-х років дає змогу оцінити реальний стан суспільної адаптації цілого покоління й визначити процеси, що не піддаються аналізу виключно історичними методами.

Показовими у цьому відношені може бути збірка новел М.Хвильового "Сині етюди", що була надрукована в 1923 р., та повість "Санаторійна зона". На цих творах слід зупинитись більш детально, оскільки вони найбільш повно й одними з перших відобразили складну соціально-психологічну ситуації в Україні в перші мирні роки. Чи не вперше в українській літературі нового часу постала проблема "зайвих людей". Велика кількість сильних творів цієї тематики говорить про те, що в цей період автори самі переживали відчуття подібні до своїх героїв. З цього приводу українська дослідниця В.Агєєва слушно зазначала: "Революційний порив, героїка громадянської війни змінилися "сірою" буденністю, невлаштованістю, соціальними контрастами непівської дійсності. Мрійники, романтики революції, лицарі й фанатики боротьби, охоплені полум'яним нетерпінням підігнати історію, одним стрибком, одним шаленим зусиллям переміститися з брудної ненависної сучасності в світле, утопічно-гармонійне майбутнє, всі вони почувались в цій дійсності зайвими. Після громадянської війни, за висловом одного з героїв "Санаторійної зони","всюди якось посіріло"[13].

З іншого боку, помітною стає також і криза національної та соціальної самоідентифікації у багатьох письменників молодшого покоління. Більшовицькі гасла, що привели їх у революцію, насправді виявилися лише ширмою для невеликої групи людей, що використовувала їх для досягнення власних цілей, маніпулюючи обдуреним народом у боротьбі за владу. Таке явище було настільки поширеним, що зачепило всі літературні спілки та напрямки. Так, Г.Черниш писала про Аспанфут та його лідера М.Семенка: "Аспанфут узяв на себе місію "наукової" розробки всієї структури нового життя. Але тут-то Семенко зіткнувся з істинним ворогом – міщанством нової формації, демагогією, що заявила нібито новий побут уже створений. У порівнянні з цим ворогом усі ті, з ким воював Семенко раніше, були так би мовити, уявними ворогами"[14].

Яскраві психологічні портрети місцевого партійного керівництва та й усього більшовицького апарату почали з'являтися в творах М.Хвильового, пізніше в прозі Б.Антоненка-Давидовича, В.Підмогильного. В рецензії на новели М.Хвильового П.Христовий писав:"Міщанство зростається з новим побутом, але не піднімається до нього, а навпаки – стягає його до своїх, міщанських, низин. Прикрашує кімнати Карлом Марксом (вважаючи його за великого чиновника з Петербурга), викида в свята на вулиці червоні прапори, відучується дивитись на комуністів та на Радянську владу, як на "їх" і починає залюбки вживати всюди "ми" і "наше"[15].

В.Агеєва вважає, що антиміщанський пафос тодішнього мистецтва (дуже сильний він і в М.Хвильового) відкинути, звичайно ж, не можна. Нищівний сарказм митця спрямований проти того паразитуючого прошарку, що одразу ж за кілька років присмоктався до правлячої партії, проти паталогічно розмноженого радянського бюрократизму, всіх цих лінивих і своєкорисних "совслужащих", "радбурів" і "комунбурів" від яких революції "тільки чадить" (П.Тичина)"[16].

Дуже тяжко було змиритися багатьом з молодих письменників, що їхній ідеал, насправді виявився знаряддям того класу, який вони ненавиділи більше за буржуазію – міщанства. В революційно налаштованих колах українських письменників термін "міщанство" перетворюється на найбільш образливу лайку одразу після прийняття НЕПу.

Загалом, синдром відчуття власної невлаштованості серед молодого покоління після значних соціальних зрушень, війн, революцій тощо є закономірним явищем, описаним в літературі. Так, Еріх Марія Ремарк дуже точно описав становище молодого покоління, що пройшло всі страхіття Першої світової війни. Весь їх життєвий досвід обмежувався окопними навичками. Один з героїв Ремарка запитував себе, чи здатне його покоління на щось ще, крім солдатчини. Молоді люди формувались в умовах примітивно-первісного існування, де основним завданням було вижити в найскладніших умовах, відповідно відчуття притуплялись, їх охоплювала загальна апатія. Це покоління стає осторонь від сучасності, воно намагається якось привернути увагу до себе, але галасливі випади та заклики залишаються незрозумілими. Девальвація духовних цінностей молодого покоління 1920-х років стає головним мотивом творчості багатьох письменників.

Враховуючи те, що подібні ознаки були природні для групи західноєвропейських письменників, котрі отримали назву "втраченого покоління" (сюди можна віднести такі найвизначніші імена, як Р.Олдінгтон, Е.Ремарк, Ф.Фіцджеральд та інші), можна зробити

висновок, що такий настрій був притаманий усій європейській літературі і, відповідно, зачепив і Україну.

Криза в українській літературі повоєнного періоду була викликана передусім конфліктом між відголосками українського національно-культурного відродження й встановленням тоталітарного режиму. Цей зовні невидимий конфлікт врешті-решт мав перерости у відкриту боротьбу, що і відбулося в середині 20-х років в Україні.

[1]Єфремов С. Історія українського письменства. – Нью-Йорк, 1988. – С.339.
[2]Добренко Е. Метафора власти. Литература сталинской эпохи в историческом освещении. – Мюнхен, 1993. – С.17.
[3] Антоненко-Давидович Б. Здалека й зблизька. – К., 1968. – С.209.
[4]Там само. – С.68.
[5]Корсунська Б. Масова революційна поезія Жовтня. – К., 1960. – С.16.
[6]Антоненко-Давидович Б. Здалека й зблизька. – К., 1968. – С.181.
[7]Радянський культурний фронт //Література. Наука. Мистецтво. 1923. – №9 (12 грудня).
[8] На фронті культури //Література. Наука. Мистецтво. – 1923. – №10. (9 грудня)
[9]Божко С. До питання про Жовтневий блок в літературі та взаємини між Плугом та Гартом // Література. Наука. Мистецтво. – 1923. - №8. (2 грудня).
[10]Блок-Нот "ЛНМ" //Література. Наука. Мистецтво. – 1923. – №8. (2 грудня).
[11]Добренко Е. Формовка советского читателя. – СПб., – 1997. – С.49.
[12]Червоний декламатор. – Харків, 1923. – С.6.
[13]Агеєва В. "Зайві люди" у прозі М. Хвильового // Слово і час. – 1990. – №10. – С.3.
[14]Черниш Г. Міф про Михайля Семенка чи міф про Лео Крігера // Прапор. – 1988. – №6. – С.78.
[15]Христовий П. Соціальні мотиви в творчості М.Хвильового. //Червоний шлях. – 1924 – №4 –5. – С.263.
[16]Агеєва В. Вказ. праця. – С.4.

Євген НАЗАР'ЄВ
Маріуполь

ПРО ПИТАННЯ ПРОТОГЕНЕЗУ ГРЕКІВ УКРАЇНИ

Для історичної, етнологічної науки є важливим відтворення історії, походження етнічних спільнот України загалом і окремих її регіонів на підставі комплексних досліджень. З'ясування головних етапів формування окремих етнічних спільнот на території України важливе не лише з позиції правильного висвітлення проблем етнічної історії етнікосів України, але й для розуміння етнополітичних моментів у сучасних національних процесах. Суттєвим вбачаємо також інше. Копітке вивчення етнічної своєрідності населення України, складає основні компоненти кожного історико-етнографічного дослідження. Водночас, незважаючи на велике значення окресленого кола проблем, вони дотепер вивчені недостатньо.

З огляду на ці причини, вчені, намагаючись заповнити відомі прогалини в знаннях, продовжують займатися вивченням національних меншин нашої держави. Греки України у поле зору дослідників потрапили давно. Інтерес до грецької діаспори особливо активізувався в останнє десятиріччя, що пов'язується з новою внутрішньою етнополітикою уряду України. У період, коли були створені умови для якісної зміни у національній свідомості людей, з'явилися роботи В.Наулка[1], В.Борисенко[2], Н.Терентьєвої[3], Л.Якубової[4], М.Араджіоні[5] та ін. Греків України досліджують також греки метрополії. Однак, існує певна різниця в підході до висвітлення етнічної історії греків Українського Приазов'я серед українських та грецьких дослідників. Дослідники обох країн (України та Греції) сприйняли уведення до наукового обігу терміну "маріупольські греки". Термін існує мало не з часу пере-

© Є.Назар'єв, 2000

селення греків-християн з Криму на береги Азовського моря в 1778-му році. Розбіжність у поглядах представників двох наукових світів полягає в тому, що вони неоднаково ставляться до факту розподілення "маріупольських греків" на субетнічні групи. Понад два століття не зникло уявлення про те, що грецьке населення Північного Приазов'я у мовному відношенні неоднорідне. Половина "маріупольських греків" спілкується на своєрідних діалектах, які іноді виокремлюють у самостійну мову – румейську, близькоспоріднену новогрецькій мові індоєвропейської сім'ї мов. Термін "румейська мова" походить від самоназви цієї половини "маріупольських греків" – "румеї" (множина). Лінгвісти називають румеїв еллінофонами. Друга гілка "маріупольських греків" – самоназва "уруми" (множина) – користується діалектами, що відносяться до огузосельджукської підгрупи огузької тюркської мовної групи. Урумів лінгвісти називають тюркофонами, туркофонами, татарофонами. До сьогодні залишається відкритим питання, користуються румеї та уруми діалектами чи мовами? Існує думка, що діалекти урумів теж слід виокремити в самостійну мову. Академік В.Виноградов слушно зауважував, що іноді діалекти різняться між собою "настільки, що їх можна було б визнати окремими мовами, якби люди, що говорять на них, не вважали себе представниками однієї і тієї ж народності"[6]. Незважаючи на те, що їх мови належать до зовсім різних сімей, румеїв та урумів об'єднує своєрідне почуття етнічної й культурної спільності, при належності до грецького етносу. Культура цього населення характеризується великою етнічною стійкістю. У місцях компактного розселення навколо Маріуполя вони зберегли мову, традиції, звичаї, елементи культури і побуту, назви багатьох населених пунктів.

Незважаючи на довге перебування "маріупольських греків" поза осердям грецького етносу, громадяни Грецької Демократичної Республіки вважають їх своїми братами по крові. Учені з Греції охоче беруть участь у міжнародних науково-практичних конференціях, які регулярно проводяться на території України в Києві (1993, 1995, 1998), Маріуполі (1993, 1996, 1999), різних містах Криму (Сімферополь, 1988, 1993; Ялта, 1993; Гурзуф, 1999). Аналіз змісту виступів грецьких дослідників показує, що для грецького наукового світу розподіл "маріупольських греків" на румеїв та урумів не є принциповим. Вчені з Греції у своїх дослідженнях керуються критерієм спільності всіх греків. Слід сказати, що аналогічний підхід склався вже давно. Інформаційна довідка "Відносно Маріуполя", з якою мешканці Афін могли познайомитися на сторінках одного журналу 1886 року, іменує жителів міста Маріуполя "греками" (Γραικοι)[7], не розподіляючи їх на дві субетнічні групи. Чому зарубіжні дослідники "не згодні" помічати розподілу "маріупольських греків" на румеїв і урумів, стає зрозумілим при зверненні до наукових робіт останніх років з даної проблеми. Наприкінці 80-х рр. вчені з Греції змушені були вступити в суперечку з деякими грузинськими колегами, які намагалися обгрунтувати негрецьке походження урумів своєї країни. Для вчених з Греції слово "уруми" означає греки-туркофони, що мешкають у Грузії. Вони не застосовують його відносно частини "маріупольських греків" із побоювання внести плутанину в термінологію.

У представників грецького наукового світу своя багаторічна науково-публіцистична традиція іменувати греків своєї країни і зарубіжжя, відображена на сторінках багатьох видань. У 1994 р. в Афінах була опублікована книга А.Панофоропулу "Панелліни і греки Малої Азії". Автор у вступі зауважує: "Слід знати, що назва елліни не є єдиним словом, яке використовується при позначенні людей, які заселяють землі грецької держави. Еллінів називають також греками, панеллінами, ромеями, пеласгами*, європейцями. Але саме терміном "елліни" визначають тих людей, які походять зі свого матеріального ядра і мешкають зараз у багатьох частинах земної кулі, виступаючи еллінами діаспори"[8]. Цілком зрозуміло, чому грецькі вчені віддають перевагу терміну, співзвучному назві їх країни – "Еллада". Грецькі дослідники Греції продовжують займатися вивченням особливостей грецької діаспори. І коли вони займаються обгрунтуванням спільності всіх греків на землі, зрозуміло, чому їх не цікавлять пропозиції українських вчених обговорити історичні долі румеїв та урумів "окремо".

*Пеласги – автохтонне населення, асимільоване в 2-му тисячолітті до н.е. протогрецькими племенами іонійців, ахейців, еолійців і дорійців. Після їх переселення на південь Балканського півострова, на острови Егейського моря, на західне узбережжя Малої Азії (Народы мира. – М., 1988. – С.138)

Представники українського вченого світу досить часто висловлюються у своїх роботах з приводу ще одного фрагменту. Серед румеїв та урумів Маріупольщини побутують субетнонімні одиниці: "тати" (множина) і "базаріоти" (множина). Обидві назви відомі ще з часів переселення греків з Криму. Слово "тати" є само назвою румеїв, яке в минулому було досить поширене. Зробити такий висновок дозволяють матеріали польових етнографічних досліджень, проведених автором в середині 90-х рр. в Маріуполі та навколишніх селах. Назва "базаріоти" використовувалася при самоозначенні урумів, яка раніше була більш вживана, аніж тепер. Визначення значення назви "базаріоти" не викликає труднощів (мешканці "базару, тобто "міста" – місця, де є базар, ринок). Смисл слова "тати" постійно піддається уточненням. Можна з упевненістю сказати, що про цей напрям досліджень українських вчених мало відомо науковцям Греції. Хіба що відрізняються роботи К.Фотіадіса[9], який не раз бував у Маріуполі з метою поглиблення своїх знань про "маріупольських греків". Він не займається вивченням етнічної групи татів як спільноти і не займається філологічними пошуками в області історії назви. Та йому належить одне спостереження, що міститься у монографії "Ісламізовані [греки] Малої Азії і таємні християни Понта"*. У першому розділі автор пише: "Для більшості істориків падіння Візантійської імперії співпадає із захопленням Константинополя у 1453 р. Однак, при цьому не помічають того, що така важлива подія була підготовлена чотирма століттями раніше. У 1701 р. сельджукіди отримали перемогу над імператором Романом Діогеном у битві при Мантцикерті у Вірменії. Ця перемога "передала" Малу Азію Сельджукідам. Сьогодні не піддається сумніву той факт, що майже усі "темні місця" в історії та мові греків Малої Азії і всіх греків, де б вони не знаходилися, можна прояснити лише при вивченні історії тюркських народів та історії тюркських мов"[10]. Однією з таких нез'ясованих прогалин є проблема походження етноніму "тати", що побутує серед греків Українського Приазов'я. Ймовірно, чергове розв'язання цієї проблеми можна запропонувати після викладу наступних фактів.

Вивчення змісту сучасних джерел з цієї проблеми дозволило скласти перелік основних значень слова "тати":

1.Клас народу, підданих, які не живуть в місті; ті, що живуть, служать у вельможі, виключаючи рабів.

2.Набрід, що марно вештається, з якого збирають волонтерів[11].

3.Робітник багача, який не живе в його домі; люди, підпорядковані багатій людині; вільнонаймані солдати.

4.Чужі або люди низького стану; кріпаки[12].

Навіть поверховий аналіз може визначити додаткове емоціональне значення назви "тати". З'ясувати причини такої традиції вживання цього слова можна лише при вивченні ранньої історії.

Великий Сельджукід Алп Арслан (1064 – 1072), який розгромив імператора Романа Діогена, відкрив дорогу до Малої Азії огузьким племенам. Огузи – одне із старих турецьких племен. Про них згадують орхонські надписи VIII ст. У цих надписах слово "тат" вжито двічі. Досить повні відомості про Орхонські надписи містяться у словнику Махмуда Кашгарського "Зібрання тюркських мов" (1074 р.). У цьому словнику подається чітке визначення назви "тат", наводяться приклади його вживання. Численні лінгвістичні знахідки Махмуда Кашгарського лежать в основі лексичних статей "Давньотюркського словника". Словникова стаття "Тат" має зміст:

1)чужоземець, іноплеменник: tat tavγac – всілякі іноземці;

2) зневажливе прізвисько уйгурів – немусульман*; на татів в Уйгурії – злодіїв, поганих собак – ми налетіли, наче птахи[13].

У "Давньотюркському словнику" слово "тат" наводиться в межах іншої лексичної статті, у значенні 'людина нижчого стану', 'кріпак'[14].

Махмуд Кашгарський писав, що спочатку тюрки називали словом "тат" іраномовне населення: sumlim tat – "іранець, що не розуміє тюркську". Відзначивши далі, що татами в його час стали називати також уйгурів та

*Термін "Понт" у грецькій історіографії вживається в основному для позначення одного конкретного регіону (історичної області), розташованого в південно-східній частині Чорноморського узбережжя, орієнтовно між Синопом і Батумі, на відміну від російської історіографії, де під цим терміном мають на увазі Чорне море в цілому і все його узбережжя.

*Уйгури – культурні (осілі) тюрки, що зверталися до хрістіанства та маніхейства частіше, ніж до ісламу.

китайців, він вважав таке вживання слова "тат" неправильним[15], оскільки уйгури і китайці не являються іраномовним осілим населенням. Однак, перенесення значення відбулося і, ймовірно, так почалася традиція вживання слова "тат" з негативним відтінком. Досить згадати цитату з Махмуда Кашгарського, у якій відверто не схвалюють "татів – злодіїв, поганих собак". До цього можна додати такі тюркські прислів'я: "Коли меч іржавіє – справа погана, коли людина стала татом – м'ясо протухає", або "Тат на очах, колючка на корінні". Ці прислів'я свідчать не стільки про етнічну різницю, скільки про зневажливе ставлення кочівників-завойовників до осілого міського і землеробського населення[16].

Тепер відомо, що назви "огузи" і "тати" вживалися паралельно. Мандрівний характер назви пов'язаний з тим, що завойовуючи міста чи області, Сельджукіди направляли туди огузів. Огузи просувалися із Середньої Азії до Малої Азії, навіваючи на місцевих жителів жах. Частина документів про турецьких кочівників в Малій Азії віднайдена в архівах і опублікована істориком Ахмедом Рефіком[17].

Огузькі племена відрізнялися войовничістю. Перебуваючи на кордонах держави, вони завжди були напоготові, несли сторожову службу або чинили напади на сусідів-християн. Огузи охоче йшли на порубіжжя. Для кочівника місто – це свого роду тюрма, і цей настрій прекрасно висловив (ще у XIII ст.) царевич Іззедін, коли, сумуючи в Константинополі, сказав візантійському імператорові: "Ми – турки і не можемо жити постійно в місті. Знайди нам де-небудь на стороні землю". Вкладаючи в уста скитальця ці слова, історик Сейід Локман ніби повторює народне прислів'я, знайоме й сучасним туркам – "Для турків місто – тюрма"[18]. Малоазіатське місто, носій феодальної культури, відділилося стіною від довколишнього населення. Місто боялося села. Напівосіле чи кочове населення насувалося на місто і могло завжди знищити центр економічного гноблення. У Малій Азії – черговий раз – залунало слово "тати" у значенні "осіле міське населення" (поза ознакою народності). Аналогічним чином огузи звинувачували мешканців міст у тому, що вони неохоче беруть участь у військових походах і тому легко потрапляють у розряд боягузів. Мешканці міст відплачували огузам тим же. Коли розпалювався релігійний запал, на боротьбу ставали безземельні, бездомні люди[19], і були то не окремі одиниці, а великі загони. По-арабськи їх називали благородним словом "газі" (борці за віру в країні греків і вірменів, що взялися за розгром землі християн). Корінь же тюркського походження, що звучав стосовно ополченців, і в цьому випадку був "тати" у значенні "набрід, що марно вештається, з якого набирають волонтерів". Очевидно, у цьому випадку тюркське походження слова "тати" оберталося проти самих огузів. Навіть на перший погляд нейтральне слово "тюрк" набувало негативного смислу. "Від сородичів – огузів султан віддалився; родинні племенні зв'язки рвуться. Наносна культура, запозичена у іранців, вивищувала султана над тюрком, і не лише султана – все суспільство, світське і духовне, всі феодали в Малій Азії зневажали тюрка. Слово "тюрк" викликало думку про наївну, нижчу істоту"[20]. Люди стікалися до столиці держави Сельджукідів, Конью, звідусіль. Були, звичайно, місцеві християни (греки, вірмени – автохтонне населення), були й іноземці – араби, іранці. Іранців, мабуть, було багато, їх тягли за собою вельможі й вищі посадові особи – візири, яких часто обирали султанами з іранців. Писарі, каліграфи – усе це були переважно іранці. Щоб одержати вірогідне уявлення про те, як іранці дивилися на тюрка, слід звернутися до висновку "тюрк – предтеча антихриста". Традиційне зневажання до тюрка-простолюдина, не "опроміненого" мусульманською культурою, перейшло від іранців до османської інтелігенції, хоча спочатку персам та іранцям при дворі не дуже довіряли ("Хто читає по-персидські, у того зникає наполовину віра", – твердило османське прислів'я)[21]. Пізніше права кочівників поступово урізувалися. У них відбирали зброю, забороняли їздити верхи, опоясуватися мечем, одягати військову форму (яничар) і т.д. Але доки продовжувалися військові походи, огузи були першими серед набраних під прапори. Ці походи безперервно поповнювали запаси живої робочої сили; як військова здобич, вона діставалася феодалу дешево, і поводження з нею було жорстоким. Населення завойованих міст і областей (здебільшого християни) оберталося в рабство і натовпами переганялося вглиб країни.

Зайнявши Судак у 1221 – 1222 рр., Чобанбей побудував у цитаделі мечеть. Він, очевидно, залишив тут колоністів, нащадки яких розсіяні в Криму, зберегли особливості

анатолійсько-турецького мовлення. Він переправив з Криму партії полонених до Кастамону й Синопу і, можливо, до Баябаду – центру огузів, тобто до своїх маєтків. І в Криму, і в центрі огузів, греків, що прийняли в наслідок різних причин іслам, стали іменувати "murtat"[22]. Цей арабський корінь випадково (?) співпав своїм звуковим виглядом зі словом "тат" тюркського походження. З часом збереглася лише загальна частина двох слів у значенні "зрадник, перевертень". Слід згадати і про те, що християни були учасниками подій дещо іншого характеру. До приходу Сельджукідів автохтонне християнське населення Малої Азії, християни (греки, вірмени), залежали від Візантії. Уже наступник Алп Арслана, переможця Романа Діогена, султан Сюлейман Куталмиш, провів (наприкінці XI ст.) соціальну реформу: кріпаків і рабів, що працювали в Малій Азії, він оголосив вільними, і почалося масове обертання їх в іслам, у мовному відношенні – в розряд "murtat". Так і потім Сельджукіди затягали до себе з Візантії селян. Становище з цією назвою багато в чому міг би прояснити словесний матеріал, зібраний серед греків Малої Азії до Другої світової війни Р.М.Доукінсом[23]. Та поки що його праця залишається недоступною.

Як уже зазначалося, експансія Сельджукідів була успішною. Упродовж кількох років вони володіли окремими пунктами в Криму, в районі Судака. Можливо, що до Криму назва "тати" було перенесене огузами з Малої Азії, де воно застосовувалося до греків-християн. У Криму вживання слова "тати" на позначення греків підтримувалося надалі османами та їх васалами, татарами. Можна припустити, що за цим словом в такому випадку могло закріпитися не одне значення. Список усіх смислових відтінків ще доведеться з'ясувати. Те ж слід сказати і про етнонімну одиницю "тати", яка побутує серед греків Українського Приазов'я. Це допоможе встановити точний зв'язок назви "тати" з історичною областю.

---

[1]Наулко В. І. Хто і відколи живе в Україні. – К., 1998.
[2]Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди греків Приазов'я //Під одним небом: Фольклор етносів України. – К., 1996. – С. 69 – 79.
[3]Терентьева Н. А. Греки в Украине: экономическаяи культурно-просветительская деятельность (XVII – XX вв.). – К., 1999.
[4]Якубова Л. Д. Маріупольські греки (етнічна історія): 1778 р. – початок 30-х років XX ст. – К., 1999.
[5]Араджиони М. А. Греки Крыма и Приазовья: История изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг. XVIII в. – 90-е гг. XX в.). – Симферополь, 1999.
[6]Виноградов В.В. О преодолении культа личности в языкознании. Известия АН СССР, серия лит. и языка. – Т. 22. – Вып. 4. – М., 1963. – С. 81.
[7]Π.Μ.Κ. "Περί Μαριουπόλεως", στο περιοδικό: Πανδώρα, τομ. 17ος, Αθήνα (1886), σελ. 533 – 535.
[8]Πανωφοροπούλου Α. Πανελληνες και Παναιώνιοι. – Αθήνα, 1994. – σελ. 3.
[9]Φωτιάδης Κ. Ο Ελληνισμός της Κριμαίας. Μαριούπολη, δικαίωμα στη μνήμη. – Αθήνα, 1990.
[10]Φωτιάδης Κ. Οι εξισλαμισμοί της Μικράς Ασίας και οι κρυπτοχριστιανοί του Πόντου. – Θεσσαλονίκη, 1993.
[11]Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения. – М., 1979. – С. 31.
[12]Гараева Л.К. Тюркизмы в русской исторической антропонимии (на материале личных имён) // Ономастика Татарии. – Казань, 1989. – 109 – 118 с. – С. 112.
[13]Древнетюркский словарь. – Л., 1969. – С.541.
[14]Там само. – С.54.
[15]Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники. – М., 1964. – С. 123.
[16]Люшкевич Ф.Д. Термин "*тат*" как этноним в Средней Азии, Иране и Закавказье. – "Советская этнография", 1971, № 3. – 25 – 33 с. – С. 26.
[17]Refik A. Anadoluda Türk aşiretleri (966 – 1200). – Istanbul, 1930.
[18]Гордлевский Вл. Из истории османской пословицы и поговорки. – "Живая старина". Вып. II – III, СПб., 1909. – С. 111.
[19]Якубовский А. Ю. Махмуд Газневи // Сборник "Фердовси". – Л., 1934. – С. 34.
[20]Гордлевский В. А. Государство Сельджукидов Малой Азии. – Избранные сочинения. В 4 т. – Т. 1. Исторические сочинения. – М., 1960. – С. 187.
[21]Там же. С. 89.
[22]Φωτιάδης Κ. Οι εξισλαμισμοί … σελ. 212.
[23]Dawkins R. M. Modern Greek in Asia Minor. A study of the dialects of Silli, Cappadocia and Pharasa with grammar, texts, translations and glossary. – Cambridge, 1916.

Марина ГРИМИЧ
Київ

З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ СИСТЕМИ СПОРІДНЕНОСТІ

Система спорідненості відображає соціальні зв'язки того чи іншого суспільства, в основі якої лежить певний принцип групування кровних та некровних родичів. Системи спорідненості (СС) людства пройшли тривалий шлях розвитку від класифікаційних (первинних), притаманних первісним суспільствам, до лінійних, або генеалогічних (вторинних), характерних для переважної більшості сучасних народів. Цим специфічним формам соціальної організації, що їх традиційно досліджують етнографи, відповідають системи термінів спорідненості (СТС) – "номенклатура спорідненості"[1], яку традиційно вивчають лінгвісти. Зрозуміло, що ототожнювати СС з СТС не можна: термінологія спорідненості є набагато консервативнішою, в мові вживаються назви, які з погляду систем спорідненості є неактуальними, архаїчними (наприклад, у південно-західних районах України терміни "вуйко" і "стрийко" й досі поширені в мові, хоча розрізнення дядьків по батьківській і материнській лінії давно вже є неактуальним).

Вивченням систем спорідненості в зарубіжній науці займається окрема галузь соціальної антропології, а саме антропологія спорідненості. СС і СТС досить активно досліджувано й на теренах Російської імперії, а особливо Радянського Союзу, про що свідчить бібліографія наукових праць за 1845 – 1995 рр., що складається з понад 1000 позицій[2]. Однак, на жаль, щодо українського матеріалу налічується 9 позицій, які стосуються лише термінології спорідненості, тобто суто лінгвістичного аспекту. Це, зокрема, 5 праць проф. А.А.Бурячка, з яких 3 статті й автореферат та монографія, в якій так чи інакше повторюється інформація попередніх праць, тобто, за інформативністю кількість праць зменшується ще на 4 позиції. Показово, що вісім з дев'яти наукових праць про українську термінологію спорідненості опубліковано протягом 1954 – 1961 рр. Треба віддати належне праці А.А.Бурячка "Назви спорідненості і свояцтва в українській мові"[3], яка містить вичерпну інформацію про сучасні українські терміни спорідненості (ТС), подає ареали поширення окремих назв, деякі аспекти історії формування СТС, етимологію всіх ТС тощо. Важливою подією в історії українського мовознавства і, зокрема, в галузі вивчення термінології спорідненості є опублікування "Словника української мови" (СУМ)[4] та розпочате видання "Етимологічного словника української мови"(ЕСУМ)[5].

За час існування української етнографії не вийшло друком жодного спеціального дослідження систем спорідненості українців. А проте дослідження історії СС є вкрай важливим, а надто для розуміння актуальних питань соціальної історії, соціальної антропології, історії звичаєвого права, насамперед спадкового.

Тривалий час вважалося, що найдавнішою формою спорідненості є біологічна. Однак унаслідок досліджень первісних і потестарних суспільств, зокрема в напрямі фукнціонування статево-вікових груп, науковці-етнографи дійшли висновку про первинність соціальної спорідненості порівняно з біологічною, про пріоритетність приналежності до статево-вікової чи екзогамної групи порівняно з кровною спорідненістю. М.Бутинов у дослідженні про соціальну організацію полінезійців підкреслює: епоха еволюціонізму в науці створила передумови того, що " уявлення про спорідненість, яке виникло в класовому суспільстві, ми приписуємо й людям общинно-родового ладу. Переносячи в докласове суспільство наше розуміння спорідненості, ми водночас праві й неправі. Праві тому, що в людей общинно-родового ладу справді є уявлення про спорідненість по крові. І неправі тому, що, на відміну від нас, вони вважають, що, по-перше, кров передається лише по жіночій лінії а, по-друге, надають спорідненості по народженню другорядне значення. Перше (і головне) місце в них займає інша, невластива нам спорідненість, яка формується не до, а після народження, зовсім незалежно від нього, до того ж, як і свояцтво, часто в зрілому віці."[6] Саме тому етнографи різних країн дійшли приблизно того самого висновку

©М.Гримич, 2000

про те, що "родинні зв'язки повністю ототожнюються з власне генетичними або біологічними зв'язками лише на відносно пізньому етапі еволюції соціального організму спорідненості"[7] і що основною соціально значущою групою в багатьох системах спорідненості ... була група сибілінгів, а не група "нуклеарної сім'ї", як уважали науковці-еволюціоністи, починаючи від Л.Моргана, а пізніше Маркс та Енгельс.

До такого ж висновку поступово приходять і дослідники мовного матеріалу, які вважають, що принаймні більшість ТС розвилася на базі соціонімів, зокрема потестарних термінів[8].

Характерною рисою первинних СС є акцентування на соціальній спорідненості (у різних проявах – за статтю, за віком, за поколінням, за екзогамною групою, за тотемною групою тощо). На відміну від сучасної, вторинної, первинні СС є класифікаційними, а класифікаційний ТС позначає не одного родича (індивідуальна спорідненість), а цілий клас, групу осіб (наприклад, терміни "батько", "мати", "дружина" можуть позначати не одну особу, а групу індивідуумів). СТС первинного типу демонструють, на противагу генеалогічній лінійності, біфуркативність[9], тобто своєрідну "парність" термінів. Саме тому така СТС має назву біфуркативної. Крім того, її ще називають турано-ганованською, ірокезькою, австралійською, дравідською, дакотською[10].

З метою простежити, якими були первинні СС спорідненості на українських теренах у племен, на основі яких сформувався український етнос, варто звернутися передусім до лінгвістичного матеріалу, який зафіксував сліди давніх СС ще із часів праіндоєвропейської (ПІЄ) спільності, праслов'янської (ПСЛ) спільності, а також особливості власне праукраїнської СТС і, відповідно, СС.

Найдавнішими спільноіндоєвропейськими словами вважають терміни спорідненості – назви на позначення родичів та свояків. Є близько двох десятків слів праіндоєвропейської мови, що їх традиційно відносять до ТС: в індоєвропейських мовах назви на позначення спорідненості і свояцтва мають спільні етимони, тобто первісні значення і форми слів. Межі цієї статті дають змогу розглянути лише кілька з них. Ми зупинилися на основних чоловічих ТС в українській мові, виходячи з того, що, на відміну від жіночих, вони зберегли більше рефлексів колишніх потестарних значень. Це й не дивно, адже і в патрилокальних і в матрилокальних суспільствах головну соціальну роль виконували саме чоловіки. З'ясувавши первісні потестарні значення чоловічих ТС в українській мові, ми зможемо окреслити кілька важливих рис соціального устрою південно-східнослов'янських племен у додержавний період.

"Батько". Етимологи трактують походження цього слова по-різному. Етимологічний ряд слова свідчить про те, що воно походить від праслов'янського bata, batja. ЕСУМ, підсумовуючи працю етимологів, виділяє дві найімовірніші версії: по-перше, праслов'янське bata, batja "може бути зіставлене з латинським pater". По-друге, це слово вважається також результатом фонетичного спрощення ПСЛ bratrъ "брат"[11].

До речі, дослідження етимологів свідчать про те, що первісно "pater" був потестарним терміном. Так, Е.Бенвеніст писав, що ПІЄ *pэter було із самого початку терміном класифікаційним і не мало стосунку до позначення індивідуальної спорідненості[12]. Нині науковці дедалі більше схиляються до висновку, що ПІЄ етимон *pэter виник "як позначення приналежності до вікового угруповання зрілих мужчин, що не лише досягли шлюбного віку і відповідно мали право та обов'язки мати нащадків (…), а й ті, що досягли віку, в якому вікова група їхніх соціальних дітей проходила обряд ініціації і входила до активного життєвого циклу (…). Представники описаного ПІЄ угруповання батьків par exellence[13] займали чільне становище в суспільстві (на що вказують рефлекси із значенням "сенатор(и)" або "старійшина")[14]. До речі, й українське "батько" має дуже стійкі значення глави, отамана, старійшини тощо[15].

Загальноприйнятою досі була думка про вторинність цих значень стосовно ТС. Однак у світлі етимологічних реконструкцій та етнографічного матеріалу (первинність соціальної спорідненості порівняно з біологічною) стає зрозумілим, що ця думка є хибною, оскільки "лише з розвитком системи кровної спорідненості виникла потреба в терміні, що позначав батька як кровного родича, родителя і вихователя."[16]

Із двох наведених раніше версій походження українського слова "батько" на користь другої (вже очима не лише лінгвіста, а й етнографа) може свідчити ряд фактів, зокрема мовних: у діалектах російської мови, а також у словацькій, болгарській, македонській, сербській мовах однокореневі з українським

"батько" слова мають значення: брат, старший брат, дядько по матері[17]. Слово "бадя(-ьо)", що побутує в гуцульських і буковинських говірках, означає "старший брат" і "дядько по батькові"[18]. Судячи на основі суто зорових вражень, число слів, етимологічно пов'язаних з "брат", у кілька разів переважає етимологічний ряд слова "батько". Це може свідчити про більшу актуальність у минулому першого терміна порівняно з другим. Якщо ці лінгвістичні дані співвіднести з етнографічним матеріалом, зокрема з висновком про те, що основною ланкою первісного суспільства була не нуклеарна сім'я, а група сибілінгів, то цей висновок є цілком логічним.

"Брат". Етимологічний ряд слова "брат" в українській мові налічує за ЕСУМ 10 термінів кровної спорідненості ("братан" – племінник, "братанець", "братанич" та ін. – племінник по брату, "братняк" – син дядька чи тітки, тобто двоюрідний; "братанна" – дочка брата, "братьо" – двоюрідний брат, "братителі" – двоюрідні брати і сестри), 5 термінів свояцтва ("братина","братиха", "братова" тощо – дружина брата), 9 термінів штучної спорідненості ("побратим", "братим", "побратимство","побратимець", "побратимий" тощо), а також ряд соціонімів ("братва", "братці", "братерство", "братило" тощо) і ряд слів, що походять від соціонімів (наприклад, "браташ" – друг)[19].

Дослідники схиляються до того, що етимологічні дослідження функціонування рефлексів ПІЄ етимона *bhrater у багатьох мовах свідчить про його негенеалогічне класифікаційне походження, він має значення не лише ТС, а й приналежності до певної соціальної спільноти[20]. "ПІЄ *bhrater (…) було, очевидно, позначенням соціально повноправних чоловіків, що не лише пройшли ініціацію, а й здійснили після цього воїнські подвиги, як цього вимагав звичай, подвиги, які й давали право на вступ до шлюбу. Отже, вимальовується поділ усіх повноправних (таких, що мають право на вступ у шлюб) чоловіків на дві групи – старших і молодших"[21].

Мовний матеріал підтверджується й етнографічним. Як свідчать етнографи, "правила успадковування титула вождя, права користування земельною ділянкою, своєрідність звичаїв левірату і сорорату в багатьох народів... переконують нас у тому, що основною соціально значущою групою в багатьох системах спорідненості (…) була група сибілінгів, а не група "нуклеарної сім'ї"."[22]

Як бачимо, український мовний матеріал, зокрема співвідношення етимології ТС "батько" і "брат", походження першого від другого, також доводить актуальність групи сибілінгів в епоху первісності в тих суспільствах, на основі яких склався український етнос.

Цей висновок стосується насамперед пращурів українців (поряд з білорусами та болгарами), у котрих загальновживаним є слово "батько" (у різних фонетико-морфологічних варіантах) на позначення родителя. В інших слов'янських мовах основним терміном на позначення родителя є різні варіанти слова "отець", що має іншу етимологію[23]. Тобто, основний український чоловічий ТС є інакший, аніж майже в усіх інших слов'янських мовах. Звичайно, слово "отець" також відоме українській літературній мові як архаїзм, так само й різні фонетичні варіанти слова "батько" вживаються в інших слов'янських мовах з тими чи іншими значеннями (старший брат, дядько). Обмежене вживання, як правило (хоча, звісно, не завжди), свідчить про меншу актуальність, а широке вживання – про більшу актуальність того чи іншого слова в тій чи іншій мові. Українсько-білоруська СТС відрізняється від СТС майже всіх інших слов'янських народів ключовим словом на позначення родителя. ТС "батько" не єдиний, що відрізняє українську і російську СТС. Перша відрізняється від другої наявністю "свіжих" слідів авункуальності.

Зосередившися на факті походження українського ТС на позначення родителя від назви сибілінга[24], варто замислитися, про що це може свідчити.

Для цього нагадаємо, що основною ланкою соціальної організації первісних і потестарних суспільств була не нуклеарна сім'я, яка актуалізувала значимість біологічної спорідненості, а так звана "братська сім'я" (група сибілінгів), яка актуалізувала соціальну спорідненість. А нинішні ТС в тих суспільствах означали не біологічну спорідненість, а соціальний статус, наприклад, віковий.

Розглянемо два варіанти. Варіант А. В суспільствах, де існувало два різні терміни на позначення "родителя" і "сибілінга" (а це було у предків майже усіх слов'янських народів), тобто де батько і брат називалися по-різному), очевидно, існувала чітка межа між віковим класом "батьків" (старійшин), у руках яких була влада, і "братів" (молодих чоловіків-воїнів, які пройшли обряд ініціації й отримали

право вступити в шлюб, але ще не мали права вирішувати долю племені). Отже, для того, щоб отримати владу, чоловік повинен був перейти з вікової групи молодих посвячених чоловіків у групу "старійшин". Це могло статися за умови, що його сини (кровні чи соціальні) пройшли обряд ініціації й увійшли у статево-вікову групу молодих посвячених воїнів. Як бачимо, варіант А передбачає в соціальній організації чітке розмежування двох вікових груп – старших чоловіків і молодших, а також наявність інституту старійшин.

Варіант Б. Якщо ТС родителя утворився з ТС на позначення сибілінга (наприклад, як в умовних праукраїнців "батько" походить від "брат"), то всі посвячені чоловіки, незалежно від віку називалися однаково (братами) і належали до однієї соціальної групи (братської сім'ї або групи сибілінгів). У таких суспільствах логічно припустити тривалу неактуальність інституту старійшин, а також поділу суспільства на вікові групи. Очевидно, що тут владу мали право тримати в руках не лише старші чоловіки, а й молоді воїни, що пройшли обряд ініціації і вступили в шлюб. Утворення на певному етапі "молодшого" ТС "батько" від "архаїчнішого "брат" було зумовлене зміною (ускладненням) соціальної організації, наприклад, утворенням в ієрархічній системі потестарного суспільства окремого класу – "батьків". Це могло підсилюватися й процесом актуалізації біологічної спорідненості та генеалогічних зв'язків, що також свідчить про ускладнення соціальної організації і виникнення поняття спадковості.

Ще Е.Радкліф-Браун у дослідженні про африканські системи спорідненості та шлюб увів у науковий обіг "принцип єдності групи сибілінгів", який полягав у тому, що в певних суспільствах сина вчать ставитися до групи сибілінгів свого батька як до єдиного класу, стосовно кожного представника цього класу він є "сином"[25]. Ця думка є для нас надзвичайно важливою ось із яких причин. Справа в тому, що українська СТС демонструє не лише колишню тотожність "брат =батько", а й іншу тотожність – "батько = дядько". Щоправда, ареал цієї тотожності значно вужчий. Це виявляється в цілому ряді діалектизмів.

Лінгвісти вважають, що "дядько" – результат давньоруської видозміни форми "дъдя – дідусь" у дитячій мові; припускається також, що в минулому це слово мало значення "батько", зокрема ЕСУМ подає слово "дядик" (батько)[26]. У буковинських говірках можна зустріти синоніми до "батька" – "дядя" і "дядьо"[27]. Подібну ситуацію мовознавці-діалектологи зафіксували в діалектах Тернопільської, Чернівецької, Івано-Франківської областей[28]. Це означає, що в цьому регіоні довше, аніж в інших місцевостях, діяв принцип єдності сибілінгів, характерний для первинних класифікаційних СС.

"Дід". ПСЛ dedъ виникло в дитячій мові внаслідок редуплікації приголосного d з голосним[29]. Словниковий матеріал щодо цього терміна та його похідних дещо відмінний від попередніх двох термінів. Якщо підійти нього з погляду первісності соціального значення слова, то можемо виділити кілька семантичних груп, кожна з якої нестиме окреме соціальне значення чи потестарну функцію.

Перше семантичне поле "дід = предок". Про це свідчить ряд значень слова "діди" (у множині), зокрема, "предки", "поминки", "тіні по темних кутках" (як асоціація з душами померлих)[30]. Етнографи довели, що обряди виготовлення "діда", "дідуха" – снопа жита, пшениці, ячменю чи вівса, прилаштовуваного на покуті в Різдво тощо, – пов'язані з культом предків. "Дідинець" – місце навколо церкви, де поховані предки (діди)[31]. Саме із цього семантичного поля бере початок слово "дідько"[32], адже в багатьох народних культурах дохристиянські міфологічні образи зі сфери сакрального набули в християнську добу демонічного забарвлення. Так сталося, зокрема, з дівами родючості – русалками, охоронцем домашнього вогнища – домовиком тощо.

Друге семантичне поле ТС "дід=особа чоловічої статі, що перебуває поза групою соціально активних чоловіків". Про це свідчить ряд дериватів від "дід" із значенням "паразит", "бур'ян: "дід" – (бот.) будяк, осот, хрестовниця, тирлич хрестовидний; "дедик" – осот; "дідовник" – осот, лопух; "дед" – будяк, осот, лопух, "дедовник" – те саме, "дедки" (у множині) – лопух, "дедок" – те саме; "дедюшник" – осот городній, будяк та ін.[33]. Очевидно, із цього починається ототожнення дід = жебрак: "дід" – жебрак; "дідина" – те саме, "дідиха" – жебрачка; "дідова" – жебраки, "дідовин"– жебрак[34].

Третє семантичне поле – "дід = господар, глава сім'ї чи общини". Про це свідчить низка соціонімів, словотвір яких відбувався на твірній основі "дід": "дідич" – поміщик, "дідичанка" – дочка поміщика, "дідичка" –

дружина поміщика, "дідичук" – син поміщика[35], "дідич" – спадкоємець; "дідизна", "дідицтво", "діднина", "дідівщина", "дідичність" – спадщина, "дідичня" – родовий маєток; "дідичний" – успадкований; "одідичити" – успадкувати[36]. Терміни із семантикою "успадкований, спадок, успадкувати" позначають не спадщину діда, а спадщину предків, – спадщину, що передається по чоловічій родовій лінії, оскільки за звичаєвим правом спадок переходив від батька сину, а не від діда до онука.

Надзвичайно важливим є четверте семантичне поле, яке зближує терміни "дід" і "батько". Про це свідчать буковинський говірковий варіант "батька" – "дєдьо"[37]. Слово "дєдьо" із значенням "батько" зафіксоване у творах О.Кобилянської. У різних фонетико-морфологічних варіантах його можна зустріти в гуцульських, наддністрянських говірках[38]. Локальне поширення явища тотожності "дід = батько", як, до речі, й тотожності "дід = господар", свідчить про трохи інакшу, аніж в інших регіонах нинішньої України, соціальну структуру архаїчного суспільства. Очевидно, тут інститут старійшин таки існував, причому до класу соціальних "батьків" входили і "дядьки".

Отже, вивчивши основні чоловічі терміни спорідненості української мови з погляду їхнього "соціального минулого", можна виявити окремі риси соціального укладу південно-східнослов'янських племен у період, коли СС була тотожна СТС. Звичайно, ми враховуємо те, що "ТС дозволяють скласти уявлення не стільки про систему спорідненості, скільки про кодифікаційний ідеал певного суспільства"[39]. Та все ж СТС відображає якщо не повну відповідність, то основні тенденції, тяжіння певного суспільства до тієї чи іншої соціальної структури.

Судячи з особливості СТС українців відмінності соціального устрою вже існували в лоні праслов'янської спільноти, розпад якої датується лінгвістами серединою І тис. н.е.[40]. Як довго трималася архаїчна (первинна) класифікаційна СС, говорити важко. Її руйнацію можна співвідносити з утвердженням державності, коли актуальними стають генеалогічні (лінійні) СС. Процес актуалізації генеалогічної спорідненості зачепив передусім політичну еліту. Однак прочитання давньоруських літописів з погляду архаїчних форм спорідненості й укладення шлюбу свідчить про те, що навіть у князівському середовищі побутували релікти архаїчних класифікаційних СС, а також сімейного права (полігамія, левірат, авункуальність тощо).

Вивчаючи ареали поширення основних українських чоловічих ТС, можна припустити, що соціальний устрій південної групи східнослов'янських племен був неоднорідним. Їх об'єднувало те, що головною ланкою соціального устрою, як і в усіх первісних суспільствах, була група сибілінгів (молодих чоловіків, які пройшли ініціацію і мали право вступати в шлюб) або "братська сім'я". Однак, очевидно, в локалі Середнього Подніпров'я, Сіверщини, Полісся і Волині (це регіон поширення основного чоловічого ТС "батько") окремої групи старійшин (чоловіків, сини яких пройшли обряд ініціації) довгий час не існувало, бо довгий час не існувало окремих термінів на дві вікові групи чоловіків. Усі посвячені чоловіки, незалежно від віку, входили до цієї основної групи. Саме в руках останньої (а не окремої групи старійшин) перебувала влада, що, очевидно, відрізняло південно-східнослов'янські племена від інших слов'янських племен, у тому числі північно-східнослов'янських. Щоправда, спостерігалося особливе шанобливе ставлення до старших чоловіків, які вийшли зі статусу соціально активних членів суспільства (про це свідчить тотожність "дід = предок"), хоча вирішального значення в житті племен вони не відігравали (рефлекси "дід = паразит, бур'ян"). Що стосується племен чи племінних груп південного заходу України (Карпати, східне і західне Прикарпаття, Подністрянщина), то тут соціальна організація була дещо інакшою. Наявність в означеному регіоні такої назви спорідненості, як "дєдьо", тотожність "дід = батько", рефлекси "дід = господар" свідчать про більшу роль старших чоловіків у керівництві племен. Очевидно, тут виділялася окрема вікова група чоловіків, сини яких пройшли обряд ініціації, тобто група старійшин. Старійшини утримували владу і розв'язували майнові питання.

Реконструкція соціального устрою початку тисячоліття на основі лінгвістичних даних (у даному випадку термінів спорідненості), і на базі археологічних даних (зокрема, розташування господарських ям по відношенню до жител) базується на непрямих доказах. Однак інших способів вивчення дописьмових суспільств, на жаль, не існує. З іншого боку, така реконструкція є справою досить перспективною, оскільки минуле кожного ТС – це

певний соціонім, а певний соціонім – це певна форма потестарного супільства, що його порівняно добре вивчили антропологи й етнографи на прикладі тубільних народів Австралії, Океанії, Азії, Африки, Америки, Сибіру. Актуальність чи неактуальність тих чи інших ТС, зони їхнього поширення, етимологія тощо, – все це (разом із знанням закономірностей розвитку соціального устрою потестарних суспільств) дає цікавий матеріал для дослідження. У цій статті розглянуто лише кілька термінів; подальший розгляд інших термінів дасть, без сумніву, ширшу картину соціального устрою південно-східнослов'янських племен у додержавний період.

[1]Попов В.А. Системы терминов родства // Народы и религии мира: Энциклопедия. – М.:БРЭ – 1998. – С.899.
[2]Дзибель Г.В. Аннотированная библиография научных трудов по родству, системам родства и системам терминов родства на русском языке (с добавлением литературы на языках бывшего Советского Союза), опубликованных в 1845 – 1995 гг. // Алгебра родства: Родство.Системы родства. Системы терминов родства. – Вып.2. – Санкт-Петербург. – 1998. – С. 214 – 285.
[3]Бурячок А.А. Назви спорідненості і свояцтва в українській мові. – К. – 1961.
[4]Словник української мови: В 11 Т. – К., 1970 – 1980 (Далі – СУМ).
[5]Етимологічний словник української мови. Т.1 – 3. – К., 1983 – (Далі – ЕСУМ).
[6]Бутинов Н.А. К вопросу о концепции родства // СЭ. – 1990. – № 3. – 67.
[7]Гиренко Н.М. Система терминов родства и система социальных категорий // СЭ. – 1974. – №6. – С. 44.
[8]Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-europeennes. – Paris. – 1969. – Vol.1. – Із: Кулланда С.В. Системы терминов родства и праязыковые реконструкции // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Ситема терминов родства. – Вып.2. – СПб. – 1998. – С. 52.
[9]біфуркація – від лат. – роздвоєння, розгалуження на дві гілки.
[10]Див.: Попов В.А. Системы терминов родства // Народы и религии. – С.899.
[11]ЕСУМ. – Т.1. – С.152.
[12]Benveniste E. – С.211.
[13]передусім (фр.)
[14]Кулланда. Вказ. праця. – 57.
[15]Див. СУМ. – Т.1. – К.: 1970. – С.113
[16]Кулланда. Вказ. праця. – 53.
[17]Див. ЕСУМ, 1, 152.
[18]Бурячок. Вказ. праця. – 12 – 13.
[19]ЕСУМ, 1, 246 – 247.
[20]Див. Кулланда. Вказ. праця. – 51, ; Benveniste E., 213 – 214; а також: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М. – 1958. – Т.2. – С. 438 – 439; Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. – Тбилиси. – 1984. – С. 764; Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. – М., 1959. – С. 58.
[21]Кулланда. Вказ. праця. – 57 – 58.
[22]Гиренко. Вказ. праця. – 48 – 49
[23]Бурячок. Вказ. праця. – С.17
[24]Сибілінги – діти батьків індивіда (тобто брати і сестри).
[25]Див.: Radcliffe-Brown A.R., Ford D. (eds.). African Systems of kinship and marriage. – London. – 1950. – P.23
[26]ЕСУМ, 2, 153.
[27]Прокопенко В.А. Назви споріденності та свояцтва в буковинських говірках // Питання історії і діалектології східнослов'янських мов: Чернівецький державний університет, Наукові записки. – Т. XXI, серія філологічних наук. – Вип. 7. – Чернівці. – 1958. – С. 140.
[28]Бурячок. Вказ. праця. – 21 – 22.
[29]ЕСУМ, 2, 86.
[30]ЕСУМ, 2, 153.
[31]ЕСУМ, 2, 87.
[32]ЕСУМ, 2, 88.
[33]ЕСУМ, 2, 86 – 87.
[34]ЕСУМ, 2, 86.
[35]ЕСУМ, 2, 86.
[36]ЕСУМ, 2, 86
[37]Прокопенко. Вказ. праця. – 139.
[38]Шухевич В. Гуцульщина. – Ч.III. – Львів. – 1902. – С. 139; Франко І. Галицько-руські народні приповідки. – Т.І. – вип. 2. – Львів. – 1901 – 1905. – С. 548; Прокопенко. Вказ. праця. – 141.
[39]Добронравин Н.А. Термины родства, имена родства и компаративистика // Алгебра родства. – С.44.
[40]Півторак Г.П. Формування і діалектна диференціація давньоруської мови. – К.,1988. – С.48.

Василь ШВИДКИЙ

Київ

ДІЯЛЬНІСТЬ О. Г. ЛОТОЦЬКОГО У ВИРІШЕННІ ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ (1917 – 1919 рр.)

Від УНцР Петрограду О.Г.Лотоцький був обраний до першого складу Української Центральної Ради (далі УЦР) (7 березня – 7 квітня 1917 р.)[1]. Виконання обов'язків губернського комісара Тимчасового уряду Буковини та Покуття (середина травня – 2 серпня 1917 р.) тимчасово віддалило його від безпосередньої роботи в УЦР. Проте з поверненням до Києва він активно включився в політичне життя столиці.

Після відставки уряду В.Винниченка 13 серпня 1917 р., кандидатура О.Г.Лотоцького рекомендувалася президіями фракцій УЦР до нового складу Генерального секретаріату Тимчасового уряду на Україні (голова і секретар внутрішніх справ – Д.І.Дорошенко) на посаду Генерального писаря; 14 серпня 1917 р. список був ухвалений для подання на затвердження Тимчасовому уряду[2]. Остаточно сформувати уряд було доручено члену ЦК УПСФ Д.І.Дорошенку[3]. Проте принципові й тактичні розходження з головою УЦР М.С.Грушевським змусили Д.І.Дорошенка відмовитися від пропозиції очолити уряд[4]. Повернутий до головування В.Винниченко ввечері 18 серпня подав свій список Генеральних секретарів. На цей час О.Г.Лотоцький ще не дав остаточної згоди на пропозицію зайняти місце Генерального писаря[5], і в списку стоїть прізвище О.Мицюка[6]. Як член УПСФ О.Г.Лотоцький критично оцінював політичну лінію керівництва УЦР. З відмовою Д.І.Дорошенка есерівська меншість потребувала підкріплення своїм політичним силам в уряді, і прихід О.Г.Лотоцького додавав ваги фракції соціалістів-федералістів. На засіданні Малої ради 21 серпня 1917 р. був ухвалений новосформований Генеральний секретаріат В.Винниченка, в якому О.Г.Лотоцький зайняв посаду Генерального писаря[7]. 1 вересня 1917 р. Тимчасовий уряд затвердив новий склад Генерального секретаріату[8].

Проте, тимчасово О.Г.Лотоцький не приймав участі в роботі Генерального секретаріату. Під протоколами перших засідань новосформованого уряду (3 – 4 вересня 1917 р.) стоїть підпис *"за генерального писаря О.Шульгін"*[9]. На нашу думку, це можна пояснити тим, що в цей час О.Г.Лотоцький займався питанням передачі справ канцелярії Буковинського генерал-губернаторства, в якості Генерального писаря він вперше прийняв участь у засіданні Генерального секретаріату 8 вересня 1917 р.[10].

Загострення загальної політичної ситуації супроводжувалося активізацією в галузі церковної політики. Справи церковного життя завжди займали особливе місце в політичній діяльності О.Г.Лотоцького. Невизначеність державної політики в питаннях церкви тільки далі поглиблювала кризу в церковному житті України, яка в свою чергу впливала на стабільність внутрішньополітичного становища країни. Загальна політична лінія УЦР в питаннях відносин з Церквою відображала ставлення до цієї проблеми двох її головних партій: соціалістів-революціонерів та соціал-демократів, програми яких передбачали відокремлення Церкви від Держави і школи, підтримували націоналізацію церковних і монастирських земель, вважали релігію особистою справою кожного. Залишаючись в меншості, іншу думку мали соціалісти-федералісти – вони обстоювали потребу вирішення церковного питання на користь українізації[11]. На думку Д.І.Дорошенка, в уряді була всього одна людина – О.Г.Лотоцький, історик Церкви з вищою духовною освітою, яка розуміла культурне і національне значення церковної справи і взяла на себе ініціативу спробувати ввести церковне життя в рамки нового державного ладу на Україні[12]. Він був певний того, що церковні справи так чи інакше доведеться вирішувати. Церква, яка, з одного боку, століттями входила до державних структур, а з іншого – спиралась на численну паству, не могла залишатись осторонь національно-державотворчих процесів[13]. Сам О.Г.Лотоцький також зазначав, що з власної ініціативи порушував у Генеральному секретаріаті церковне питання: "Я доводив конечну потребу увести церковно-адміністративні справи у загальне річище діяльності української влади і певним зовнішнім контролем над адміністративною діяльністю керуючих

©В.Швидкий, 2000

органів духовенства унеможливити їх зловживання в церковних справах". Пропозиції О.Г.Лотоцького не знаходили відгуку в Генеральному секретаріаті, йому доводилося піднімати їх і на засіданнях УЦР. Там розгорілися "бурхливі дискусії, які привели в результаті до резолюції в тім сенсі, що державним ідеалом нашим єсть такий устрій, де релігія мусить бути приватною сферою життя, а тому утворення яких-будь адміністративних установ для тої сфери було б віддаленням од певного устрою"[14]. Зважаючи на таку позицію вищих органів влади, тільки 15 листопада 1917 р. на засіданні Генерального секретаріату було ухвалено: "доручити генеральному писареві скласти проект установи при Генеральному секретаріатові особливого управління в справах віри"[15].

На необхідність розгляду цього питання в українських державних інституціях впливали і зовнішні фактори. 15 серпня 1917 р. в Москві проходив Помісний Собор, який відновив інститут патріаршества. Усі рішення Помісного Собору були чинними і в Україні. Вони значною мірою впливали на її церковне життя, яке до 1919 р. залишалося під юрисдикцією вищої церковної влади в Москві. Під впливом цих подій одним із пунктів порядку денного надзвичайного засідання Малої ради 16 листопада 1917 р. були "Клерікальні справи". Основним доповідачем з цього питання був О.Г.Лотоцький. В своєму виступі він зазначав, що духовні інституції в Україні існують без єдиного об'єднавчого органу і не мають представництва в Генеральному секретаріаті. Тому з метою координації відносин між Церквою і Державою він пропонував створити при уряді "особливий комітет для порядкування релігійними справами" УНР[16]. Це б організувало церковне життя і дало можливість проводити більш цілеспрямовану державну політику в духовних питаннях. О.Г.Лотоцький пояснював, що створення такого комітету вимагали зібрання мирян та духовенства (єпархіальні з'їзди), наголошуючи на зростанні залежності УПЦ від російської церкви, зміцненої відновленим інститутом патріаршества[17].

Після виступу О.Г.Лотоцького розгорнулася дискусія, дуже цікава з точки зору загального ставлення представників різних політичних течій до питань релігії та Церкви. Представник "Бунду" М.Г.Рафес заявив, що Церква має бути відокремлена від Держави, і Генеральний секретаріат не повинен опікуватися церковними справами; якщо ж духовенство бажає організуватися, йому ніхто не перешкоджає. В.Винниченко І.Стешенко та М.Левицький (всі – УСДРП), навпаки, виступили за створення органу для порядкування церковними справами, вказавши на можливість заснування окремого Департаменту ісповідань, тим більше, що при секретаріаті внутрішніх справ існував відділ справ віросповідних[18]. Проти цієї пропозиції висловилися М.Стасюк (УПСР), М.Балабанов (РСДРП(м), О.Золотарьов ("Бунд")[19], а також Є.Неронович (УСДРП). Він вважав, що духовенство України є реакційною силою, і тому ніякого зв'язку між державою і духовенством не повинно бути. Врешті решт Мала рада доручила Генеральному секретаріатові "внести конкретний законопроект в цій справі, коли знайде це потрібним"[20]. За словами Д.І.Дорошенка, через загальну інертність ця справа не була доведена до кінця[21]. А.Ніковський справедливо зауважув, що "Мала Рада зовсім мляво поставилась до упорядкування релігійних відносин на Україні, до заснування окремого адміністративного органу в справах церковно-релігійних... Члени Малої Ради, стоячи на вищих і недосяжних точках соціялістичних ідеалів і партійного пуризму, не порушили, на жаль, чисто-життьових справ української Церкви, які обходять і їх, як людей культурних"[22]. Проф. С.Шелухін також зазначав, що "київські керуючі кола" поставилися до справи Української Церкви і релігії не тільки негативно, а навіть ворожо: "М.Грушевський і слухати не хотів, а Винниченко просто глузував. Це вийшло через те, що самі вони не розуміли національної ваги цієї справи"[23].

Разом з тим, стрімкий розвиток революційних подій кінця 1917 р. створив ряд передумов для відставки О.Г.Лотоцького, яка була прийнята на засіданні Генерального секретаріату 20 листопада 1917 р.[24] На нашу думку, основними причинами цього були: по-перше, схильність О.Г.Лотоцького до поміркованіших традицій культурницької діяльності ТУПу і як результат – неготовність (а, очевидно, й політична неспроможність) до роботи в умовах відкритої боротьби за владу; по-друге, УЦР не приділяла належної уваги церковному питанню. Це, в свою чергу, унеможливило проведення ним заходів по введенню питань Церкви в сферу державної

політики української держави[25]. Погляд О.Г.Лотоцького на політику уряду стосовно церкви згодом був чітко сформульований у ряді його праць, присвячених проблемам становлення української церкви[26]. Як справедливо зазначав В.І.Ульяновський, УЦР не скористалася попереднім історичним досвідом в державно-церковних стосунках, "зневажила традиції, застосувавши модерний соціалістичний експеримент"[27].

Питання участі О.Г.Лотоцького в новому уряді виникло за доби Гетьманату. Зважаючи на його авторитет як історика церкви та громадсько-політичного діяча, йому була запропонована посада міністра ісповідань в першому кабінеті Ф.Лизогуба. Однак він від цієї посади відмовився через неможливість "докладати рук до протинародної чинности гетьманського уряду"[28]. Відмову пояснює й інша причина: УПСФ в резолюції з'їзду (10 – 13 травня 1918 р.) визнала уряд Ф.Лизогуба "реакційним і протидержавним", заборонивши своїм членам "вступати в його склад"[29].

До роботи в уряді О.Г.Лотоцький повернувся в жовтні 1918 р., коли згідно з рішенням Українського Національного Союзу, він увійшов до складу Гетьманського уряду "в товаристві ще п'ятьох українців, з метою скерування гетьманської політики на шлях національний"[30]. Гетьман П.Скоропадський запропонував йому посаду міністра освіти, але, вболіваючи за церковну справу, він "з жалем відмовився од свого найприємнішого [...]ресорту та прийняв портфель міністра ісповідань, бо не бачив, щоб хто з наших людей церковними справами поважно інтересувався"[31].

В сучасній українській історіографії діяльність О.Г.Лотоцького як міністра ісповідань за Гетьманату (24/28 жовтня – 14 листопада 1918 р.)[32] оцінюється в цілому позитивно. Головною причиною цього була рішучість нового міністра у втіленні ідеї автокефалії української Церкви. Цьому сприяли і заходи його попередника В.Зінківського. Проте, останні дослідження більш критично підходять до цієї оцінки заходів нового міністра. На думку В.І.Ульяновського, саме послідовна й виважена діяльність В.Зінківського була спрямована на підготовку (а не просто проголошення урядом) церковної автокефалії, яка без згоди Собору та єпископату була фактично неможливою. Окрім того, В.Зінківському вдалося так організувати справу, що поступово міністерство взяло під свій контроль розв'язання всіх найважливіших проблем церковного життя, готувало рішення й законопроекти, розробляло механізми впровадження їх у життя й перевіряло виконання[33].

Як свідчить перший виданий О.Г.Лотоцьким наказ по міністерству, до виконання службових обов'язків він приступив 28 жовтня 1918 р.[34]. В.Зінківський несхвально сприймав діяльність і особистість свого наступника[35]. Можна припустити, що до свого попередника О.Г.Лотоцький також ставився без особливої симпатії – вступивши на посаду, він навіть не наніс йому візиту ввічливості[36].

О.Г.Лотоцького передусім турбували відсутність контролю над російським єпископатом, що мав можливість шляхом самоправства та зловживань шкодити українським національним інтересам та політичне спрямування церковної ієрархії, яке він сподівався реформувати через проголошення урядом автокефалії української Церкви. Ситуація ускладнювалася й тим, що в червні 1918 р. Друга сесія Всеукраїнського Православного Собору прийняла проект "Положення про тимчасове вище управління православної церкви на Україні", за яким Православна Церква на Україні перебуває у канонічному зв'язку з патріархатом всеросійським[37]. Це в свою чергу активізувало антиукраїнські настрої всередині самої Церкви.

Уся подальша діяльність О.Г.Лотоцького була спрямована на зближення інтересів Держави і Церкви шляхом включення проблем УПЦ в сферу державної політики. Саме в цьому руслі слід розцінювати той факт, що на Третій сесії Всеукраїнського Церковного Собору він "іменем правительства ...одкинув проект церковної автономії і оголосив на Соборі автокефалію Української церкви"[38]. Він заявив, що "основна засада Української державної влади полягає в тому, що в самостійній державі має бути і самостійна церква. Цього однако вимагають інтереси і держави і церкви". Зупиняючись на зовнішньополітичному аспекті автокефалії, О.Г.Лотоцький зазначав: "ніякий уряд, що розуміє свої державні обов'язки, не може згодитися на те, щоб осередок церковної влади перебував в иншій державі. Тим менше можна допустити це в даному випадку – з огляду на кардинальну ріжницю між становищем церкви в Московщині і на Україні". Окреслюючи основні засади церковної самостійності та відносин з Державою, О.Г.Лотоцький відмічав, що "в своїх

відносинах до инших церков українська церква має бути автокефальною під головуванням київського митрополита та в канонічному зв'язку з иншими самостійними церквами. Що ж до взаємних відносин у нас між церквою й державою, то взаїмовідносини ті мають стояти на непорушній основі: кесареве-кесареві, Божіє-Богові. Державна влада має глибоке переконання, що лише на таких засадах збудована церковна організація єдино відповідає церковним, державним і взагалі народнім інтересам", тому "В імені Уряду Української Держави маю за честь оголосити його тверду і непохитну думку, що українська церква має бути автокефальною"[39], – закінчив свій виступ О.Г.Лотоцький.

За словами Д.І.Дорошенка, після проголошення міністром ісповідань урядової декларації, деякі учасники Собору й церковні ієрархи заявили, що навіть у більшовицькій Росії свобода Церкви значно ширша, тому в інтересах цієї ж церковної свободи вони вважають за краще відділити Церкву від держави. Це було викликано тим, що у виступі урядовця вони вбачали втручання Держави у справи внутрішньоцерковні, а головне їх непокоїв можливий контроль з боку державних інституцій за діяльністю Церкви. Відповідь на ці закиди О.Г.Лотоцького була безкомпромісною: "1) уряд нікому не перешкоджає перенестися на територію Совітської Росії, для кого той лад більше відповідний; 2) одділення церкви од держави так само не зустріне перешкод з боку держави, – до сього провадить нормальний розвиток організації й життя держави і церкви; з мотивів бюджетних таке одділення й тепер буде зустрінуто урядом прихильно. Але одділення церкви од держави не розвяже рук агентам церкви для деструктивної роботи; установи церкви стануть на становище приватних установ, як установи торговельні, промислові і т. ін., і підлягатимуть звичайній законній відповідальності у випадку шкідливого чину"[40].

Рішуча позиція уряду надзвичайно схвилювала Собор, а після заяв міністра про можливість переселення незадоволених до більшовицької Росії та припинення державного фінансування Церкви учасники Собору не дали жодної відповіді. Проте в кулуарах соборних засідань і єпископських нарад кипіли пристрасті. Обговорюючи виступ О.Г.Лотоцького, кілька діячів Собору (митрополит Платон, архімандрит Веніамін, Морачевський, Бич-Лубенський) зажадали відлучення його від церкви.

О.Г.Лотоцький постійно наголошував на першочерговому державному значенні здобуття автокефалії Церкви: "...джерелом церковної автокефалії єсть державна влада. [...]Історія взагалі не дає іншого порядку утворення автокефальних церков, як той, що коли певний народ самовизначає себе національно чи державно, то це натурально провадить до установлення у його автокефальної церкви; для цього навіть не конечна незалежність державна"[41].

О. Г. Лотоцький вважав такі дії законними, підкреслюючи, що хоч сфера віри є справою особистою, але Церква як організація є інституцією громадсько-політичною. Як історик Церкви й фахівець з церковного права він не міг не знати канонічних вимог до акту проголошення автокефалії, однак, спираючись на історичні прецеденти, був глибоко переконаний, що головне в цій справі не втратити час і повністю використати надану Історією можливість довершити започатковане. Але подальше розгортання загальнополітичних подій не сприяло остаточному її вирішенню.

14 листопада 1918 р. Гетьман проголосив з'єднання України з Росією на засадах федерації, що привело до утворення нового уряду і відставки О. Г. Лотоцького. Його наступник М. Воронович не підтримав започаткових заходів. Сама ідея автокефалії, яку поступово розвивав у церковному середовищі попередній уряд, була знищена. Різка заява О.Г.Лотоцького викликала обурення Собору, після ж його демісії учасники Собору "поховали" й українську церковну автокефалію. Знамениті слова архієпископа Євлогія (Георгієвського): "Впав міністер, впала і автокефалія! Будемо тепер спокійно займатися справами", були зустрінуті церковними співами "Тебе Бога хвалимо"[42].

В.І.Ульяновський, досліджуючи роботу міністерства доби Гетьманату зазначав, що за часів урядування О.Г.Лотоцького підрозділи міністерства за інерцією продовжували виконувати конкретні проекти В.Зінківського й працювали у визначених ним напрямах. Новий міністр мало цікавився поточними справами, зосередивши основну увагу й енергію на переконанні уряду в необхідності рішучої політики, навіть диктату стосовно Церкви, всі інші справи поступово були запущені[43]. В своїх мемуарах В.Зінківський негативно оцінив свого наступника,

вважаючи, що він знищив його власну напружену працю[44].

Реформування української церкви, а тим більше проголошення її автокефалії за всіма канонічними вимогами не можна було здійснити швидко; потрібна була серйозна підготовка, в тому числі тісне зрощення Церкви як організації з державою, яка була її економічною, політичною та ідейною опорою. Нова тактика міністра неминуче мала привести до кадрових змін у самому міністерстві, до якого О.Г.Лотоцький почав залучати активних діячів українського руху (В.Чехівського та Ф.Матушевського)[45].

Показовим є також і те, що зміна тактики призвела й до зміни методів дії. Зокрема, задля тиску на церковну ієрархію постійно говорилося про неможливість державного фінансування Собору і взагалі церковнослужителів, якщо вони діятимуть врозріз із побажаннями й вимогами державної влади. Цікаво, що після опублікування в Росії звернення Патріарха Тихона до Ради Народних Комісарів з викриттям антицерковної політики більшовиків і осудом їхньої братовбивчої війни, не дочекавшись наказу Гетьмана (він з'явився 25 листопада), міністр ісповідань наказав надрукувати його в "Слові" та поширити окремо (50 тис. прим.), щоб показати віруючим та ієрархії різницю у ставленні влади до Церкви в Росії і в Україні[46].

О.Г.Лотоцький не встиг увійти в курс усіх біжучих справ, натомість сконцентрувавши свою увагу і підпорядкувавши діяльність відповідних підрозділів міністерства головнішій справі – проголошенню автокефалії Української Церкви. На думку професора І.Ф.Власовського, як в добі УЦР, так і в часі Гетьманату була пропущена одна з найважливіших передумов здійснення автокефалії, а саме утворення національної української православної ієрархії[47]. Аналізуючи діяльність О.Г.Лотоцького, І.Ф.Власовський відзначав, що "його урядування [...]стало історичним, бо ж в добі Відродження української нації і української державности з революцією 1917 р. належний голос української державної влади в справах Церкви в Україні вперше почувся в Декляраційній промові Міністра Лотоцького на Всеукраїнському Церковному Соборі"[48]. Незважаючи на зміни (а скоріше завдяки їм) в політичному житті України кінця 1918 р., ідея автокефалії і практична її підготовка були продовжені О.Г.Лотоцьким після приходу до влади Директорії УНР, яка в особі її Головного Отамана з розумінням ставилася до питання загальнополітичного значення Церкви в житті України[49].

Як у Директорії, так і в уряді були сильні антицерковні впливи (В.Винниченко), проте позиція С.Петлюри[50] та Голови Ради Народних Міністрів В.Чехівського[51] сприяла політиці автокефалії: Тимчасовим комісаром Укрревкому Міністерства ісповідань УНР було призначено О.Г.Лотоцького[52].

Незважаючи на короткочасність перебування на чолі міністерства ісповідань, О.Г.Лотоцькому вдалося підготувати проведення важливої справи – 1 січня 1919 р. уряд Директорії проголосив "Закон про Верховну Владу в Українській Автокефальній Православній Миротворчій Церкві", який і заклав правову основу автокефалії Православної Церкви в Україні[53]. За його основними положеннями, "1) Вища церковно-законодавча, судова та адміністраційна влада на Вкраїні належить Всеукраїнському Церковному Соборові", і від нині "6) Українська Автокефальна Церква з її Синодом і духовною ієрархією ні в якій залежності од Всероссійського Патріарха не стоїть"[54]. Закон базувався на програмі О.Г.Лотоцького, і за словами єпископа Анатолія (Дублянського), мав для України таке ж значення, як і проголошення IV Універсалом УНР 22 січня 1918 р. державної незалежності України[55].

---

[1]Верстюк В., Осташко Т. Діячі Української Центральної Ради. Бібліогр. довідник. – К., 1998. – С. 206.

[2]Українська Центральна Рада. Документи і матеріали у двох томах. Том І, 4 березня – 9 грудня 1917 р. – К., 1996. – С. 260.

[3]Грушевський М. Спомини // Київ. – 1989. – №11. – С. 128.

[4]Дорошенко Д. Мої спомини про недавнє-минуле (1914 – 1920), в 4-х частинах. Ч. друга: З початків відродження української державності (Доба Центральної Ради). – Мюнхен: Укр. видавництво, 1969. – С. 160 – 163.

[5]Українська Центральна Рада. Документи і матеріали у двох томах. – С.260.

[6]Там само. – С. 264.

[7]Там само. – С. 265.

[8]Верстюк В., Осташко Т. Діячі Української Центральної ради. – С. 235.

[9]Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі ЦДАВОВУ). Ф. 1063, оп. 3, спр. 1, арк. 2 – 5. Оригінал. Рукопис.

[10]Галенко О. І., Яневський Д. Б. Перший уряд демократичної України // Іст. зошити №6. – Ін-т історії АН України. – К., 1992. – С. 67; ЦДАВО. Ф. 1063, оп. 3, спр. 1, арк. 6. Оригінал.
[11]Ульяновський В. Церква в українській державі 1917 – 1920 рр. (доба Української Центральної Ради). – К., 1997. – С. 24.
[12]Автокефалія Української Православної Церкви і визвольна боротьба 1917 – 20 років /
/ Укр. Думка (Лондон). – 1951. – Рік VII. – Ч. 24 (223). – 14 червня.
[13]Дорошенко Д. Історія України, т. І. Доба Центральної Ради. – Ужгород, 1932. – С. 410.
[14]Лотоцький О. Зневажена справа // Тризуб (Париж). – 1927. – №12. – С. 7 – 8
[15]ЦДАВОВУ. Ф. 1063, оп. 3, спр. 1, арк.. 77 зв.; Ф. 1115, оп.1, спр. 26, арк. 6.
[16]Українська Центральна Рада. Документи і матеріали у 2-х томах. – С.451.
[17]Там само. – С. 571.
[18]Українська Центральна Рада. Документи і матеріали. – С. 451; 571.
[19]Автокефалія Української Православної Церкви і визвольна боротьба 1917-20 рр. – С. 3.
[20]Українська Центральна Рада. Документи і матеріали у 2-х томах. – С. 451.
[21]Дорошенко Д. Історія України 1917 – 1923 рр. – С. 410 – 411.
[22]Автокефалія Української Православної Церкви і визвольна боротьба 1917 – 20 рр. – С. 3.
[23]Губар А. Симон Петлюра й український національно-церковний рух у 1917 – 1926 рр. // Пам'ять століть. – 1999. – №3. – С. 68.
[24]ЦДАВОВУ. Ф. 1063, оп. 3, спр. 1, арк. 81. Оригінал.
[25]Лотоцький О. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – С.297.
[26]Лотоцький О. Церковна справа на Україні // Літ.-Наук Вісник. – 1923. – Кн. 5; Зневажена праця // Тризуб (Париж). – 1927. – №12; Церковна справа в Українській державі // Там само. – 1923. – №23; Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931.
[27]Ульяновський В. Церква в Українській Державі 1917 – 1920 рр. (доба Української Центральної Ради). – С. 184.
[28]Лотоцький О. Церковна справа на Україні // Літ.-Наук. вісник. – 1923. – Кн. 5. – С. 66.; його ж: Сторінки минулого. – Т. 4. – Н.-Й., 1966. – С. 9.
[29]Дорошенко Д. Історія України, т. 2. – С. 46.
[30]Лотоцький О. В Царгороді. – Варшава, 1939. – С. 9.
[31]Лотоцький О. Сторінки минулого. – Т. 3. – 1966. – С. 372 – 373.
[32]Ульяновський В. Церква в українській державі 1917 – 1920 рр. (доба Гетьманату П.Скоропадського). – К., 1997. – С. 33.
[33]Там само. – С. 31
[34]Там само. – С. 35.
[35]Там само. – С. 33.
[36] Там само .
[37] Хроника со Всеукраинского церковного собора // Церк.-обществ. мысль. – 1918. – № 15 – 16. – С. 26.
[38]Лотоцький О. Зневажена справа. – С. 7 – 8.
[39]Лотоцький О. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – С. 133 – 134.; його ж: Автокефалія. Т. І. Засади автокефалії. – Варшава, 1935. – С. 142.
[40]Лотоцький О. Українські джерела церковного права. – С. 134.
[41]Лотоцький О. В Царгороді. – С. 81 – 84.
[42]Власовський І. Проф. О.Г.Лотоцький, як церковний діяч // Укр. Правосл. календар на 1966 р. (Бавнд-Брук, США). – С. 95.
[43]Ульяновський В. Церква в українській державі 1917 – 1920 рр. (доба Гетьманату П.Скоропадского). – С. 37.
[44]Зеньковский В., протоиерей. Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.): Воспоминания. – М., 1995. – С. 117.
[45]Ульяновський В. Церква в українській державі 1917 – 1920 рр. (доба Гетьманату П.Скоропадського). – С. 38.
[46]Там само.
[47]Власовський І. Нарис Історії Української Православної Церкви. Т. IV, Ч. І. – Н.-Й., 1966. – С. 54 – 59.
[48]Власовський І. Проф. О. Г. Лотоцький, як церковний діяч. – С. 95.
[49]Людим І. Симон Петлюра і Церква // Укр. Слово (Париж). – 1979. – Ч. 1955. – 13 травня. – С. 3; Так само // Укр. Правосл. Слово. – 1979. – №5. – С. 6.
[50]Лотоцький О. Симон Петлюра. – б. м., 1936 – С. 50.
[51]Бульбенко Ф. В. Чехівський (до 50-ліття відродження УАПЦ) // Свобода. – 1972. – Ч. 62/63. – 1/5 квітня.
[52]Андрусишин Б. Церква в Українській державі 1917 – 1920 (доба Директорії УНР). – К., 1997. – С. 14.
[53]У 50-річчя УАПЦеркви // Свобода. – 1971. – №4. – 4 березня. – С. 2.
[54]Лотоцький О. Українські джерела церковного права. – С. 297 – 298.
[55]Дублянський А., єп. Проголошення автокефалії Української Православної Церкви 1 січня 1919 р. в Києві і роля в цьому О. Лотоцького //Лицар праці і обов'язку. – С. 53; З-ч А. До 50-тиріччя проголошення автокефалії Української Православної Церкви // Рідна церква. – 1969. – Ч. 77. – С. 5 – 7.

Сергій ШВИДКИЙ
Слов'янськ

ТРАДИЦІЙНІ РАЦІОНАЛЬНІ ЗАСОБИ ЛІКУВАННЯ РОСЛИННОГО ПОХОДЖЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПІВДЕННОЇ СЛОБОЖАНЩИНИ

Дикорослі лікарські трави

Важливе місце в народній фітотерапії українців Південної Слобожанщини посідають дикорослі трави. Саме з ними, на думку багатьох дослідників, пов'язаний початок раціональних медичних знань, оскільки землеробство і вирощування культурних рослин та нагромадження відомостей про їх лікувальні властивості – явища пізніші[1].

Серед багатьох дикорослих лікарських рослин є цілий ряд таких, раціональність використання яких у народній медицині підтвердила сучасна медична наука.

Зібрані нами у ході польових досліджень в селах Харківської та Донецької областей матеріали дають підставу стверджувати, що у лікувальній практиці населення даного регіону широко використовуються рослини місцевої флори, яка нараховує близько 140 видів дикорослих лікарських рослин[2].

Однією з найбільш відомих лікарських рослин є ***чебрець*** (Thymus marchalianus Wild). Така популярність рослини пов'язана з її основною функцією – ліки від кашлю, простудних захворювань. Не дарма, мабуть, її називають "святою травою" (с.Семенівка Близнюківського району).

Збирають чебрець під час цвітіння в червні – липні. На всій території вживають як внутрішнє у вигляді настоїв або відварів на воді, рідше на молоці (с.Семиланне Барвінківського району). Захворювання ясен лікують "кашкою" із свіжих листочків рослини (с.Беззаботівка Олександрівського району). У с.Піски – Радьківські Борівського району на Харківщині рекомендують відваром чебрецю полоскати голову, щоб було гарне волосся. Найчастіше його вживають у суміші з іншими рослинами – звіробоєм, ромашкою, липовим цвітом, материнкою та ін.

Дуже популярним у лікувальній практиці залишається ***звіробій*** (Hypericum perforatum L.). Його вважають травою від 99 хвороб. Застосовують при лікуванні простудних захворювань, хворобі серця, печінки, нирок, шлунку. Листя і квіти звіробою вживають як сурогат чаю. У с.Званівка Артемівського району при простудних захворюваннях вживають відвар звіробою з медом.

Застосовують звіробій і для виготовлення мазі, настійок, відварів для лікування захворювань шкіри, ревматизму. Горілчаними компресами звіробою у с.Шандриголово Краснолиманського району Донецької області лікують грижу на початковій стадії. У медицині відомі в'яжучі, протизапальні, антимікробні властивості цієї рослини.

Важливе місце в народній фітотерапії посідає ***полин гіркий*** (Artemisia absinthium L.). Для посилення апетиту та поліпшення травлення у с.Новоселівка Краснолиманського району вживають відвар полину. Щоб позбутися кашлю у с.Федорівка Барвінківського району Харківської області рекомендують вживати горілчану настійку за 15 – 20 хвилин перед їжею. На всій території відвар полину вважається прекрасним глистогінним засобом.

Зовнішньо використовують горілчані компреси при ревматизмі, болях у суглобах (с. Беззаботівка Олександрівського району Харківської області, м.Слов'янськ Донецької області).

Подекуди полин наділяється магічними функціями. Гілочками рослини відлякують нечисту силу. У с.Сурово Костянтинівського району жінкам рекомендувалося покачатися у полині при безплідності.

Майже на всій території широко використовують цілющі властивості ***лопуха великого*** (Arctium lappa L.). При лікуванні шлункових хвороб, діатезу перевагу надають кореневі лопуха. У с.Некремінне Олександрівського району Донецької області корінь рослини застосовують при лікуванні геморою. Свіже листя прикладають до голови при головних болях. Здавна відвар кореня вважається прекрасним засобом від облисіння.

З різних місцевостей досліджуваної території маємо дані про застосування в народній фітотерапії інших дикорослих рослин: таких як кропива, подорожник, кульбаба, спориш, шавлія, конвалія, ромашка, деревій.

©С.Швидкий, 2000

Кропивою двудомною (Urtica dioica L.) у с.Беззаботівка Олександрівського району лікують легеневі захворювання. Сік свіжої кропиви рекомендують пити при хворобі печінки, нирок, авітамінозі. Як сильним активним подразнювачем нею лікують ревматизм: гілочками б'ють хворі місця (с. Піски-Радьковські Барвінківського району Харківської області) Відваром кропиви полощуть голову при випаданні волосся. Листя кропиви, багаті на вітаміни С, К, B_2, каротин, мікроелементи, мінеральні солі, вживають у їжу.

Здавна відомі цілющі властивості ***деревію*** (Achillea millefolium L.); місцева назва "рибка". На всій території використовують його як кровоспинний засіб. Найчастіше рану заливають соком свіжої рослини або прикладають розім'яті листочки. У с.Новоселівка Краснолиманського району Донецької області на основі смальцю готують мазь з деревію, яка є прекрасним засобом при лікуванні гнійних ран. Часто деревій є складовою частиною травяних сумішей, якими лікують шлункові захворювання, жіночі недуги.

Аналогічні функції виконує ***подорожник*** (Plantago major L.). Подекуди його рекомендують як кровоспинний засіб (с.Червоний Оскіл Ізюмського району Харківської області). Відваром подорожника полощуть горло при ангіні (с.Беззаботівка Олександрівського району Донецької області). Розлади шлунку, хворобу печінки лікують горілчаними настійками. При захворюванні органів слуху рекомедують використовувати крапелі соку свіжого подорожника. У с.Богородичному Слов'янського району Донецької області використовують подорожник при зубному болі.

На всій досліджуваній території важко знайти рослину популярнішу від ***ромашки*** (Matricaria chamomilla L.). Її застосовують як внутрішнє при запаленні шлунково-кишечного тракту, неврозах, простудних та гінекологічних захворюваннях. При безсонні рекомендують вживати порошок ромашки по 2 г через годину після їжі. Компресами із відвару лікують запалення очей, захворювання шкіри.

Знаходять застосування в народній фітотерапії й декоративні рослини, вирощувані у квітниках біля хати. Польові матеріали свідчать про широку лікувальну дію ***нагідок*** (Calendula officinalis L.). Горілчану настійку нагідок рекомендують як внутрішнє при гіпертонічній хворобі, неврозах. Відваром рослини полощуть горло при запаленні. Зовнішньо використовують горілчані компреси при ревматизмі (с. Золоті Пруди Олександрівського району Донецької області). Запарені квіти прикладають до мозолей (с. Черкаське Слов'янського району Донецької області).

Дерева, кущі та ягоди в народній медицині

У лікувальній практиці українське населення широко використовує цілющі властивості дерев та кущів. Серед них неабиякою популярністю користуються: дуб, береза, осика, калина, шипшина, глід, бузина та ін.

На всій території Південної Слобожанщини особливою повагою користується ***дуб*** (Quercus robur L.). Відваром із товченик жолудів рекомендують полоскати ротову порожнину при запалені ясен (с.Майдан Слов'янського району, с.Шандриголове Краснолиманського району, с.Червоний Оскіл Ізюмського району). Відваром із дубової кори лікують хворобу зубів (с. Званівка Артемівського району, с.Зелена Долина Краснолиманського району). Горілчаними настійками лікують пневмонію, захворювання шкіри, виразку шлунка.

Широкого застосування у лікувальній практиці набула ***береза*** (Betula pendula Roth.). Березовим соком з молоком у с. Черкаське Слов'янського району лікують кашель, легеневі захворювання. Вживають його при загальній слабкості, ревматизмі, захворюваннях шкіри. Подекуди застосовують настійку чаги (березового гриба) при хворобі печінки, виразці шлунка (с.Червоний Оскіл Ізюмського району). У с. Ярова Краснолиманського району Донецької області березовим соком миють голову при випаданні волосся. Як косметичний засіб його рекомендують для виведення пігментних плям на обличчі. Мазь із березових бруньок на основі вершкового масла вважається ефективним засобом при ревматичних болях (с.Федорівка Барвінківського району). Готують її таким чином: змішують рівні пропорції масла і бруньок, суміш закладають у горщик, щільно закривають і, обмазавши кришку тістом, на 24 години поміщують у добре розпалену піч. Через добу відціжують суміш в окремий посуд і охолоджують у темному місці. Використовують переважно на ніч. При простудних захворюваннях застосовують купелі з березового листя. Запарене листя прикладають у вигляді компресів при радикуліті (с.Черкаське Слов'янського району), що підтверджено і науковими дослідженнями[3]. У с.Богородичне цього ж району кашель лікують соком клена з молоком.

У народній фітотерапії загальновідомі цілющі властивості ***каштана*** (Aesculus hippocastanum L.). При хворобі серця у с.Беззаботівка Олександрівського району рекомендують вживати горілчану настійку (50г горіхів залити 500 мл горілки, настоювати 7 днів, приймати тричі на день перед їжею). Варикозне розширення судин лікують прикладанням до хворого місця запарене опале листя. Із зелених шкуринок горіха готують спиртову настійку, якою лікують ревматизм, болі в суглобах. Зберігаються і певні магічні засоби для покращення сну. Щоб краще спалося, вірять що, треба взяти 3, 7 або 9 горіхів і кинути під ліжко (с.Беззаботівка Олександрівського району)[4].

Подекуди в народній медицині регіону помітне місце займає ***сосна*** (Pinus silvestris L.). Як внутрішнє при простудних захворюваннях, запаленні легенів вживають варення з соснових шишок (с.Прелесне Слов'янського району, с. Ярова Краснолиманського району). Вірять, що купелі з хвої є ефективним засобом від безсоння, ревматизму, болях у суглобах (с.Червоний Оскіл Ізюмського району).

Польові матеріали фіксують застосування місцевим населенням лікувальних властивостей ***горіха волоського*** (Junglans regia L.). Внутрішньо його вживають як глистогінний засіб: 1 ст. ложку листя заливають 200мл окропу, настоюють 2 го дини і приймають по одній чайній ложці тричі на день (с.Беззаботівка Олександрівського району). Із 22-х зелених горіхів, зірваних на Івана Купала, готують горілчану настійку, якою лікують ревматизм, болі в суглобах (м. Слов'янськ). У с.Очеретино Олександрівського району незрілі сушені горіхи рекомендують при виразці шлунка. Розтовчене свіже листя прикладають до фурункулів. Для відлякування молі листя горіха підвішують у кімнаті або кладуть у шафи з одягом.

Неабиякою популярністю в українців Слобожанщини користується ***шипшина*** (Rosa cinnamonea L.). Ягоди шипшини – природний концентрат багатьох вітамінів. М'якоть плодів містить вітаміни С, B_2, Р, PP_1, К, каротин та ін[5]. Місцеве населення у лікувальній практиці використовує також квіти і коріння рослини. З ягід готують відвари при хворобі нирок, печінки, виразці шлунка, головних болях та інших захворюваннях. Практикується консервація шипшини у вигляді компотів і варення.

Із пелюсток рослини виготовляють відвар для лікування хвороби очей. Корінь шипшини вживають при паралічах, виведенню каменів з нирок та жовчного міхура (с. Черкаське Слов'янського району).

Важливе місце у традиційній лікувальній практиці посідає ***глід*** (Crataegus monogina Jach.). Плоди "глоду" збирають після перших заморозків і вживають у свіжому вигляді, готують компоти, варення. Із квітів виготовляють горілчану настійку і вживають при гіпертонічній хворобі, серцевих захворювання по 1 ст. ложці тричі на день до їжі. Однак, здебільшого практикують відвари із плодів та квітів глоду, іноді додаючи у рівних пропорціях шипшину, материнку, липовий цвіт та ін.

При захворюванні верхніх дихальних шляхів, туберкульозі легенів, пневмонії, ангіні використовують ***бузину***. На всій досліджуваній території з ягід готують відвари, які вживають при простудних захворюваннях. При цукровому діабеті, втомі рекомендують бузиновий мед із квітів рослини. Із молодих пагонів, проварених у молоці, готують компреси при опіках, фурункулах (с.Званівка Артемівського району).

За повір'ями українців під кущем бузини нечистий сидить. Бузину не можна ламати, бо будеш хворіти, "болітимуть руки".

Як тископонижуюче застосовують ягоди ***калини***. Однак, її головна функція – ліки від кашлю, простудних захворювань. Здебільшого вживають її у сирому вигляді з додаванням меду або цукру. Корисна вона при неврозах, носових кровотечах. Калина є прекрасним косметичним засобом: із свіжих ягід виготовляють маски. Відвар кори калини вживають при хворобі нирок (с.Золоті Пруди Олександрівського району). Ним лікують золотуху у с. Дмитрівка Слов'янського району.

Харчові рослини

Крім дикорослих лікарських трав широко використовується у лікувальній народній практиці харчові рослини. Багато з них вважаються універсальними засобами від найрізноманітніших захворювань, інші використовуються при лікуванні окремих недуг.

Рослиною-універсалом можна назвати ***часник***. Його застосовують у лікуванні багатьох хвороб. Від кашлю рекомендують пити тепле молоко з часником. При зубному болі потовчений часник кладуть у дупло зуба. (с.Дронівка, с.Званівка Артемівського району). Як глистогінний засіб використовують сік рослини. Для профілактики простудних захворювань рекомендують вживати декілька

зубців щоденно. Натиранням хворого місця лікують бородавки, "ячмінь" (с.Черкаське Слов'янського району). Аналогічно лікують головний біль, натираючи скроні і потилицю шматочками часнику.

Наукою доведено, що фітонциди часнику вбивають мікроби, розширюють судини, нормалізують в організмі обмін речовин, сприяють виведенню з організма холестерина, покращує роботу серця, печінки[6]. І тому в світлі наукових даних стає зрозуміла раціональна основа використання серед місцевого населення цієї рослини з лікувальною та профілактичною метою.

Різноманітне застосування у жителів регіону має ***цибуля***. Вона вживається як дизенфікуючий засіб, який сприятливо діє на дихальні шляхи. Її вживають як у сирому так і в печеному, а подекуди і у вареному вигляді. При головних болях натирають горло і скроні свіжорозрізаною цибулею. Від безсоння перед сном вживають свіжу цибулину. Серцевину цибулі при зубних болях кладуть у дупло зуба (с.Прелесне Слов'янського району). Печену цибулю прикладають до фурункулів (с.Черкаське Слов'янського району). Суміш соку цибулі з медом застосовують в народі від нежиті. Для інгаляції використовують напар з цибулиння. Вимочену в оцеті шкарлупу прикладають до мозолів (с.Богородичне Слов'янського району). Її сік вважається ефективним засобом від облисіння, його втирають у шкіру голови[7]. У с. Богородичному Слов'янського району від кашлю застосовують відвар цибулі та часнику (на 1 л молока+10 цибулин і одну голівку часнику, кип'ятити 10 – 15 хвилин., пити по 1 ст. ложці кожну годину протягом дня)[8].

Серед городніх культур, що мають лікувальні властивості у слобожан стали вважати і ***картоплю***. Так, наприклад, соком свіжої картоплі в с.Черкаське Слов'янського району лікують виразку шлунка, а в с.Рай-Олександрівка цього ж району, щоб позбутися бородавок натирають їх шматочками свіжої картоплі. На всій території її використовують для своєрідних інгаляцій.

Товчену картоплю з додаванням гірчиці застосовують як компреси при болях у грудях, суглобах та лікуванні радикуліту. Сік окремих сортів картоплі вживають при лікуванні цукрового діабету.

Різнобічною залишається сфера, застосування ***капусти***. Свіже листя з неї кладуть на чоло та скроні при головних болях. Аналогічно лікують ангіну у с. Черкаське Слов'янського району. Разом з яєчним білком капустяне листя використовують при опіках, прикладаючи до хворого місця (с.Бурбулатове Близнюківського району). Соком свіжої капусти, червоного буряку та меду лікують запалення легенів (с.Червоний Оскіл Ізюмського району). Подекуди сік з капусти вживають і при туберкульозі (с.Очеретино Олександрівського району).

Зафіксовані випадки використання у лікувальній практиці червоного буряку. Його застосовують як тископонижуюче. Бурячним квасом лікують шлункові захворювання. У суміші з морквою і чорною редькою ним лікують легеневі захворювання. При туберкульозі вживають сік буряку, моркви, додаючи мед і горілку у рівних пропорціях (с.Червоний Оскіл Ізюмського району).

При послабленні зору рекомендують сік моркви. Подекуди у суміші з медом (1:1) його вживають при простудних захворюваннях. Відвар з листя моркви п'ють при діабеті (с.Бурбулатове Близнюківського району), при обмороженні до ураженого місця прикладають терту моркву (с.Черкаське Слов'янського району).

Подекуди зустрічаються випадки застосування інших овочевих культур. Так, наприклад, у с.Дронівка Артемівського району від облисіння втирають в голову сік свіжих помідорів. Запалення легенів лікують компресами із свіжих огірків (с.Федорівка Близнюківського району), а перекип'яченим соком (який треба вживати після заходу сонця) у с.Миколаївка Слов'янського району лікують жовтуху. Ефективним засобом від безсоння вважається сік свіжих кабачків (с.Черкаське Слов'янського району).

При ревматичних болях тертий хрін прикладають до хворого місця. Аналогічну хронові дію приписують гіркому перцеві. Як потогінний засіб його вживають при простудних захворюваннях.

Чорну редьку у суміші з медом вважають добрим засобом для лікування кашлю. Вирізавши середину редьки, в отвір кладуть декілька ложок меду і на добу залишають у прохолодному місці. Суміш приймають як внутрішнє по 1 столовій ложці перед їжею.

Найчастіше у лікувальній практиці серед зернових культур застосовують овес. Відварами з вівса лікують шлункові хвороби.

У с.Безваботівка Олександрівського району відвар вівсяного лушпиння дають пити хворим на цукровий діабет. Його вживають при простудних захворюваннях, кашлі. Мішечки з вівсом підкладають лежачим хворим для профілактики пролежнів.

При шлункових захворюваннях вживають висівки злакових культур запарені молоком.

На всій досліджуваній території при лікуванні хвороби печінки, нирок як сечогінне використовують відвар із кукурудзяних рилець. Вживають його тричі на день по 100 – 150 мл до їжі.

При зубних болях ефективним засобом вважається відвар коріння соняшника або квітів гарбуза (с.Беззаботівка Олександрівського району). Сік свіжого гарбуза вживають при хворобах печінки, нирок, серця, а гарбузове насіння – як глистогінний засіб.

Розглянутий матеріал дає підстави зробити висновок про ще досить значне місце ліків рослинного характеру в практиці народного лікування українців Південної Слобожанщини. При тотожній лікувальній дії цілого ряду рослин у межах досліджуваної території виразно простежується регіональна і локальна специфіка, яка знаходить вияв у багатстві вживаних форм.

[1]Болтарович З.Є. Народна медицина українців. – К.: Наук. думка, 1990. – С. 231.
[2]Губергриц А.Я., Соломченко Н.И. Лекарственные растения Донбасса. – Донецк: Донбасс, 1990. – С. 280.
[3]Див.: Лікарські рослини. Енциклопедичний довідник. К., 1990. – С. 56 – 58.
[4]Польові матеріали, зібрані під час експедицій до Харківської і Донецької областей.
[5]Лікарські рослини. Енциклопедичний довідник. – С. 478.
[6]Токин Б.П. Фитонциды. – М., 1951. – С. 238.
[7]Носаль М.А., Носаль І.М. Лікарські рослини і способи їх застосування в народі. К., – 1994. – С. 146.
[8]Архів автора.

Світлана ПРОСКУРОВА
Кіровоград

ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ ВУАН ТА ЇЇ РОЛЬ У ВИВЧЕННІ ЧУМАЦТВА (1921 – 1931)

Ювілей Національної Академії наук України, відзначений в 1998 році, є доброю нагодою для того, щоб згадати про діяльність науковців, які зробили значний внесок у становлення українознавства як повноправної наукової дисципліни.

Мова йде про членів Етнографічної Комісії Всеукраїнської Академії Наук (ВУАН), чия наукова праця та переважно трагічна доля нагадує новим поколінням дослідників про необхідність принципової наукової позиції, любові до власного народу, його історії та самобутньої культури в усіх її проявах.

Як відомо, на 20-ті роки XX сторіччя припали спроби національно свідомої української еліти здійснити національно-державну розбудову, що стало причиною відносно короткочасного Ренесансу української науки та культури.

Етнографічну Комісію при Академії Наук було створено в 1921 році на базі етнографічної секції Українського наукового товариства. Вона спеціалізувалася на дослідженні матеріальної й духовної культури українців, зокрема фольклору, і стала науково-методичним центром для новостворюваних етнографічних товариств, гуртків та музеїв, забезпечуючи їх програмами наукової діяльності[1].

Етнографічна Комісія, виконуючи координуючу роль, розгорнула широку діяльність по систематизації фольклорних джерел, відомостей про традиційні народні вірування, обряди, ритуали, про народні промисли тощо.

Спираючись на 30 постійних членів, мережу постійних кореспондентів (що налічувала понад 600 осіб) та кілька тисяч ентузіастів-збирачів, Комісія за короткий час створила фольклорно-етнографічний архів,

© С.Проскурова, 2000

що став, без перебільшення, "золотим фондом" україністики[2].

Серед численних рукописних матеріалів Комісії, в яких зафіксовано унікальний фактичний матеріал в області традиційної матеріальної й духовної культури українців (їх загальна кількість становить понад 50 000 архівних аркушів), найбільше місця займають записи, що стосуються вірувань, народного календаря, медицини та метеорології, сімейної обрядовості, усної народної творчості. Вони надходили в основному від колективів шкіл та педтехнікумів[3].

Результати досліджень публікувалися на сторінках друкованих органів Комісії – *"Етнографічного вісника"* (вийшло 10 випусків) та *"Бюлетеня"*.

Корифей української етнології Федір Вовк вказував на серйозні лакуни у вивченні матеріальної культури українців[4].

Саме тому одним з основних напрямів діяльності Етнографічної Комісії стало дослідження традиційних українських виробничих об'єднань – дніпровських лоцманів та чумаків. Їм були присвячені два випуски "Етнографічного вісника" (К., 1928, 1931).

Випуск присвячений – *"Чумацтву"* – був колективною працею членів Комісії Н.Букатевича, В.Білого, С.Терещенко, А.Димінського, Я.Риженка, І.Галюна та Н.Малечі[5]. Автори статей і матеріалів висвітлювали аспекти історичного та матеріального буття одного з найвідоміших професійних об'єднань українців – чумацького промислу.

Протягом XIX сторіччя фольклористами та етнографами було накопичено значний масив матеріалів, що стосувалися різних аспектів чумацтва як явища матеріальної та духовної культури українського народу.

Зокрема, вийшли друком кілька серйозних досліджень – *"Чумацкие народные песни"* І.Рудченка (1874), *"Очерки южно-русских артелей"* Ф.Щербини (1881), *"Чумаки"* Г.Данилевського (1856). Чумацькі пісні ввійшли до фольклорних збірок П.Чубинського, С.Тобілевич, М.Вовчок та інших.

Але докорінні зміни в житті українського суспільства, що сталися внаслідок історичних катаклізмів початку XX сторіччя, дали могутній імпульс для глибокого й всебічного аналізу явищ суспільно-економічного життя недалекого минулого.

Робота Етнографічної Комісії по збиранню та систематизації етнографічних і фольклорних джерел, що стосувалися чумацького промислу, відповідала вимогам часу й базувалася на здобутках попередників. Це дало змогу здійснити аналіз історико-культурних та економічних аспектів чумацтва як соціокультурного явища, користуючись передовими методиками наукових досліджень.

В рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т.Рильського НАН України зберігаються унікальні матеріали С.Терещенко, В.Білого, Н.Букатевича, А.Димінського, І.Галюна, Н.Малечі, Я.Риженка, зібрані ними в результаті польових поїздок місцями, що були старовинними чумацькими осередками – Полтавщиною, Черкащиною, Чернігівщиною, Одещиною, Херсонщиною.

Їх було тільки частково використано при підготовці до публікації "Вісника". Рукописи доносять до нас живі голоси колишніх чумаків та їхніх прямих нащадків, які гордилися належністю до шанованого українським народом промислу й дорожили пам'яттю про далекі й небезпечні подорожі степами.

А.Димінський в *"Описі чумацького промислу Київської губернії Звенигородського повіту Лисянської волості села Орлів"*[6] змалював типово чумацький населений пункт, що у ньому "третина, або й половина населення з давніх часів займається виключно чумацтвом".

Дослідник торкнувся насамперед соціально-побутового аспекту промислу, зокрема соціальної організації валки.

Виїхавши за село, чумаки "спиняються, злізають із своїх возів, стають у кружок і обирають отамана більшістю голосів. В отамани обираються люди тверезі, що чумакують кілька років, знають дорогу... Вибір запивають могоричем і нашивають на шапку (новообраному отаману. – *С.П.*) червону кульку з турецький горіх – це знак отаманської гідності"[7].

Отаман мав значні повноваження. Він зберігав громадську касу, розпоряджався волами та майном чумаків, які померли в дорозі, призначав вартових та кашоварів, накладав стягнення на недбалих (попередження, вартування поза чергою, побиття батогами, матеріальні та грошові відшкодування).

Чумацька громада включала також наймитів. Чумак-господар давав наймиту паровицю волів "на виплату". Наймит, проходивши з валкою літо, заробляв майже стільки ж, скільки коштували воли. Сплативши їх

вартість господарю, він продовжував чумакувати вже власною паровицею. За сприятливих обставин наймит, прослуживши 10 – 15 років, міг стати власником 5 – 6 паровиць.

Чумаки довіряли наймитам, останні відповідали їм відданістю, будучи також матеріально зацікавленими у вдалому результаті подорожі. Такий характер взаємин був викликаний насамперед складністю та небезпечністю промислу.

А.Димінський приділив належну увагу матеріальній культурі промислу. Ним описано будову возів, комплекс традиційного чумацького одягу, страви, що їх споживали чумаки в дорозі, утримання волів (особливості утримання взимку, годівля, догляд, лікування, замовляння від хвороб).

Заслуговує на увагу опис покарання за одностайним присудом громади злодіїв, які посягнули на волів чи майно в степу й були спіймані "на гарячому".

Покарання були жорстокими. Вони наче зійшли з найтемніших сторінок історії Середньовіччя. "Найгуманнішим" було вимазування голови дьогтем і засипання солі й перцю у вічі. Частіше злодіїв калічили й залишали при дорозі.

Учасники самосудів були пов'язані "круговою порукою", своєї вини не усвідомлювали, могли признатися лише кілька років потому. Частіше ж чумаки ніколи не сповідалися й не каялися в жорстоких самосудних розправах, хоча й були глибоко релігійними людьми. Вони робили це лише на смертному одрі.

Ці відомості проливають світло на деякі риси чумацької корпоративної психології.

Грунтовна розвідка С.Терещенко *"Чумаки на Звенигородщині"*[8] відрізняється оригінальністю викладу та детальним описом побуту чумацьких родин, а також ретельно зібраними свідченнями безпосередніх нащадків "старих" чумаків.

Дослідниця описала традиційну чумацьку садибу (оселю, господарські споруди, огорожу, їх розташування, елементи декоративного оздоблення хати тощо) та довела її оригінальність і відмінність від селянської.

Чумацька хата була дубовою, поставленою "у зруб", з піддашками на мережаних стовпах, на помості, із світлицею. Крім хати, в садибі було дві комори, також з мережаними стовпами, з полицями вздовж стін, засіками, кадубами та іншими ємкостями для зберігання солі. Розміри садиби були такими, щоб у ній вільно розміщалися кілька маж та кілька пар волів.

С.Терещенко докладно описала також планування суто чумацького поселення – села Орли на Звенигородщині, що значно відрізнялося від інших сіл цієї місцевості. Всі садиби села були обнесені спільним частоколом, до кожної з них вели ворота. Шляхом, який проходив через село, ніхто не їздив, а тільки гнали худобу напувати. Село було обкопане ровом. В садибу в'їздили лише з поля.

Розділ *"Чумаки та панщина"* присвячений історії промислу в дореформену добу (до 1861 року), в якому описано способи, за допомогою яких чумаки ухилялися від панщини, їхні взаємини з місцевими поміщиками (досить часто завдяки відносній економічній самостійності чумаків вони були взаємовигідними).

В розділах *"Віз"*, *"Воли"*, *"Збори на зимівлю"*, *"Одяг"* містяться відомості про матеріальну культуру чумацтва.

В розділі *"Спогади про чумачку"* зібрано розповіді про дорожні пригоди, участь чумаків у доставці військових вантажів під час воєн.

Описано роль чумацьких дружин, що традиційно була значною. "Чумачихи", як їх називали, були досить самостійними, вели власну торгівлю, зокрема прянощами, що їх привозили чоловіки.

Чумаки підтримували найдоброзичливіші стосунки з сільською громадою, відрізнялися благодійністю, одним з проявів якої були так звані *оказії* – обіди, що їх чумаки влаштовували для односельців у передріздвяний Пилипівський піст на святих Саву, Варвару та Миколу (з 17 по 19 грудня).

Н.Букатевич свою статтю *"Чумацтво в І половині XIX ст. (за архівними матеріалами)"*[9] присвятив дослідженню соціально-економічних аспектів промислу.

Широко використовуючи архівні джерела (справи канцелярій Новоросійського та Бессарабського генерал-губернаторств, листування таврійського генерал-губернатора з Міністерством внутрішніх справ, рапорти управителя Кримської соляної експедиції Самойлова), вчений детально проаналізував чинники (як природні й географічні, так і суспільні), що формували соціально-економічний стан Новоросійського краю, сприяли розвитку чумацького промислу чи гальмували його.

Н.Букатевич докладно зупинився на взає-

минах чумацьких ватаг з офіційною владою та місцевими поміщиками, спробах властей організувати торгівлю і запобігти спекуляції кримською сіллю з боку російських купців-перекупників шляхом відкриття соляних складів та встановлення твердих цін на сіль. Описано ним і механізми хабарництва та зловживання чиновників на соляних промислах, а також протидію цьому з боку чумаків.

Я.Риженко у статті *"До економіки чумацтва на Полтавщині у II половині XIX ст."*[10] широко залучив до наукового обігу документальні масиви Полтавського краєзнавчого історичного музею та Полтавського крайового історичного архіву.

З Полтавщини, окрім збіжжя, у великій кількості вивозили коноплю, тютюн, цукор, мед, спирт і горілку, полотно, вироби з шкіри й овечого хутра (взуття, кожухи, шапки), вироби з дерева, гончарний посуд, продукцію промислових підприємств Полтави й Кременчуга (молотарки, віялки, соломорізки, плуги). Залізниць тут не було, тому всі товари вивозилися чумацькими возами. За статистичними даним, у 1862р. на Полтавщині було 9 475 волових возів. Найбільше – в Золотоніському, Гадяцькому, Кобеляцькому повітах. На думку Я.Риженка, Золотоніський повіт був головним осередком чумацтва не лише на Полтавщині, а й в усій Україні[11].

Вивозячи до причорноморських портів збіжжя й місцеві товари. полтавські чумаки закуповували кримську сіль і рибу з Дону. Ці продукти вони збували на ярмарках, яких на Полтавщині було безліч (наприклад, у 1882 р. відбулося 1030 ярмарків). В Опішні ярмарок, що припадав на десяту п'ятницю, називали "чумацьким"[12].

На Полтавщині чумацтво як традиційний промисел протрималося найдовше. Ще у 1892 р. чумаки привозили на Покровський ярмарок у Лубнах сіль і рибу з Півдня. У 1919 – 1922 рр. чумацтво навіть частково відродилося: мешканці Опішнянського повіту їздили до Слов'янська й Бахмута по сіль, а туди везли збіжжя, сало, сушені фрукти, посуд[13].

Я.Риженко наочно доводив економічну вигідність чумацького промислу.

Щоб стати чумаком, слід було затратити досить значні кошти. Крім пари-двох волів, потрібна мажа з повним комплектом реманенту і, головне, оборотний капітал для придбання товарів.

У другій половині XIX ст. на Полтавщині пара волів коштувала 70 – 80 карбованців, мажа з реманентом – 30 – 40 карбованців (а щоб отримати прибуток, треба було мати щонайменше дві мажі). Та ще необхідно було близько 150 – 200 карбованців оборотного капіталу. Отже, витративши на підготовку до подорожі 250 – 320 карбованців, чумак міг розраховувати на прибуток, що дозволив би йому окупити витрати.

А прибутки полтавських чумаків (з розрахунку на одну мажу краму) були такими: від продажу місцевих товарів на Півдні в середньому отримували 34 – 45 крб.; від продажу привізних товарів (солі й риби) – в середньому 50 – 65 крб. Отже, з урахуванням дорожніх витрати (за перевіз, попас і водопій волів, амортизація мажі, харчі та інше – всього до 15 крб.) полтавський чумак отримував 65 – 85 крб. чистого прибутку[14].

Дослідником складено наочні таблиці, що дають змогу порівняти ціни на основні групи товарів традиційного чумацького асортименту в різних регіонах та визначити прибутки від чумакування, а також основні осередки чумацької торгівлі. Я.Риженко детально розглянув економічні інтереси місцевих чумаків, роль чумацької торгівлі на ярмарках. Записано ним і спогади колишніх чумаків про вартість реманенту та провіанту.

В основу розвідок І.Галюна *"Пережитки чумацтва на Роменщині"*[15] та Н.Малечі *"Чумаки"*[16] покладено матеріали, здобуті в ході польових поїздок Полтавщиною й Чернігівщиною. Дослідниками було використано спогади колишніх чумаків про особливості функціонування промислу в конкретних населених пунктах.

В.Білий підготував *"Матеріали до чумацької демонології"*[17]. Оповідки, що їх він записав у чумацьких селах на Черкащині, відкривають перед нами дивосвіт усної творчості чумаків, їхнє світобачення, знайомлять з легендами та замовляннями.

З чумацьких легенд та переказів постає "нечиста сила", що набуває найрізноманітнішого вигляду – вихору, великої копиці, страшного діда із зеленими очима заввишки з церкву, чуми у вигляді "синьої дівки", чумака, який летить по небу разом з волами та возом і розсипає над селом сіль.

Образи, в яких втілюються надприродні явища, з давніх-давен оточували чумаків у їхніх подорожах.

Так, вихори та міражі були природними

явищами, які часто зустрічалися в південноукраїнських степах.

З чумою чумаки в своїх подорожах до Криму (звідки вона й прийшла в Європу) зустрілися чи не першими з українців.

"Нечиста сила" часто "водить" чумаків[18]. Це можна віднести на рахунок не такого вже й рідкого блукання чумаків у степах, бідних на природні орієнтири, особливо в негоду.

Якщо "нечистій силі" у вигляді вихору чи копиці чумаки протидіяли киданням в її бік ножа (типовий прийом симпатичної магії. – *С.П.*)[19], то чумі протистояли лише молитвою, а краще – молебнем або хресним ходом[20].

В.Білим записано замовляння від пропасниці, папірець із текстом якого чумаки носили при собі як оберіг:

"Ішов святий Макар, каляними горами, зустрів сімдесят сім дів семидесяти семи вір і став їх питати:

– Куди ви йдете?

– Ідемо ми поміж люди жовті кістки ламати, біле тіло труждати, червону кров сушити і сині жили трусити.

Став їх Макар сікти, рубати, залізними цвяхами прибивати, тернові вінки на голови накладати.

– Святий Макар, не січи нас, не рубай нас, залізними цвяхами не прибивай нас, ми тебе будемо минати і твоїх хрещених, порождених не будемо зачіпати.

Хто цю молитву буде рано і вечір читати, того хату пропасниці будуть минати, хто цю писульку буде з собою носити, того пропасниця не буде бити"[21].

Як бачимо, члени Етнографічної Комісії за короткий проміжок часу змогли зібрати унікальний матеріал, який дозволив підготувати й здійснити практично повний етнографічний опис чумацтва як явища матеріальної й духовної культури.

Перевагами колективної праці членів Етнографічної Комісії, порівняно з попередніми дослідженнями, стали професіоналізм, використання широкої джерельної бази, використання матеріалів польових досліджень. Українські вчені використовували надбання й методику сучасних їм історичних шкіл, насамперед "соціологічної", економічний інструментарій. Вони змогли значно глибше, ніж раніше, коли чумацтво розглядалося насамперед через призму фольклору, осмислити його роль і місце в історії України, в становленні на її території єдиного економічного простору.

Проте цілій плеяді українських етнологів не судилося завершити розпочатої праці, і результати їхньої кількарічної праці було вилучено з наукового обігу на десятиріччя.

Причиною цього стало насамперед те, що на зміну короткотривалій "українізації" в 30-ті роки прийшов період репресій.

Дослідження чумацтва виявилося "крамольною" темою. Цензура тоталітарної держави не могла допустити публікації, нехай навіть в академічному виданні, описів заможного життя чумаків, висновків про генетичний зв'язок чумацтва з волелюбним козацтвом, показу імперської політики Росії, спрямованої на обмеження економічної самостійності українського народу. Адже це відбувалося в умовах розгорнутих більшовицькою партією та її каральними органами жорстоких репресій проти українського селянства, паплюження всього українського як прояву "буржуазного націоналізму" та пропаганди "братського" союзу України з Росією.

"Крамольним" виявилося і те, що молодшими колегами опікувалися корифеї української науки, такі, як А.Кримський, Д.Яворницький, Й.Гермайзе та інші.

Наприклад, те, що В.Білий часто відвідував Д.Яворницького, дало привід співробітникам ОДПУ розглядати його як "зв'язкового української націоналістичної контрреволюційної організації". У сфабрикованому протоколі допиту одного з заарештованих вказувалося: " ... Через Білого здійснюється зв'язок нашої контрреволюційної фашистської групи з українським контрреволюційним націоналістичним підпіллям". З Академії Наук В.Білого було "вичищено, як активного українського націоналіста"[22].

Драматично склалася доля Софії Терещенко – директора етнографічного музею в Звенигородці на Черкащині, учениці А.Кримського, який опублікував записані нею матеріали у своїй монографії "Звинигородщина з погляду етнографічного та діялектологічного". (К., 1928. Ч.І.).

Як і більшість членів Етнографічної Комісії, С.Терещенко проходила по сфабрикованій органами ОДПУ справі "української контрреволюційної організації "Спілка визволення України". Її було заслано до Казахстану, згодом за доносом знову позбавлено волі. Ці поневіряння тривали з 1929 по 1944 рік. Померла Софія Мефодіївна 1948 року в Звенигородці на Черкащині[23].

Деяким репресованим вченим вдалося вижити і повернутися із заслання з підірваним здоров'ям, але більшість безслідно зникли на просторах "Архіпелагу Гулаг". З тих, хто вижив, ніхто не повернувся до етнографічних досліджень. Українську етнологію на довгі роки було знекровлено.

Назарій Букатевич за членство в Етнографічній Комісії, а також за те, що був учнем Й.Гермайзе, поплатився роками заслання і зреченням своїх наукових уподобань. З 1937 по 1980 рік Назарій Іванович працював на кафедрі російської філології Одеського державного університету, так ніколи й не повернувшись до студій у царині української етнографії.

Авторка прагне розглядати свою статтю як данину творчому здобутку попередників і як нагадування науковому загалу про несправедливо забуті імена дослідників-ентузіастів, які зробили свій внесок у становлення української етнології.

[1]Украинцы. Серия "Народы и культуры". У 2-х кн. – Кн. 1. – М., 1994. – С. 24.
[2]Енциклопедія українознавства. В 3-х т. – Т. III. – Львів, 1997. – С. 645 – 647.
[3]Украинцы. – С. 24.
[4]Волков Ф. Этнографические особенности украинского народа. //Украинский народ в его прошлом и настоящем. – Т. II. – Петроград, 1916. – С. 456 – 459.
[5]Украинцы ... – С. 23.
[6]Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім.М.РильськогоНАН України (далі фонди ІМФЕ). Матеріали А.Димінського. – Ф. 1 – 4. Од. зб. 342. – Арк. 1 – 3.
[7]Там само. – Арк. 2.
[8]Фонди ІМФЕ. Матеріали С.Терещенко. – Ф. 1 – 4. Од. зб. 342. – Арк. 3 – 54.
[9]Там само. Матеріали Н.Букатевича. – Ф. 1 – 4. Од. зб. 344.
[10]Там само. Матеріали Я.Риженка. – Ф. 1 – 4. Од. зб. 345.
[11]Там само.Матеріали Я.Риженка. – Арк. 1 – 3.
[12]Там само. – Арк. 4.
[13]Там само. – Арк. 8.
[14]Там само. – Арк. 6 – 8.
[15]Фонди ІМФЕ. Матеріали І.Галюна. – Ф. 1 – 4. Од. зб. 346.
[16]Там само. Матеріали Н.Малечі. – Ф. 1 – 4. Од. зб. 338.
[17]Там само. Матеріали В.Білого. – Ф. 1 – 4. Од. зб. 340. – С. 1 – 53.
[18]Там само. – Арк. 3.
[19]Там само. – Арк. 2.
[20]Там само. – Арк. 29.
[21]Там само. – Арк. 1.
[22]Ченцов В. "Натхненник української націоналістичної контрреволюції ...". // Хроніка-2000. – № 16. – 1996. – С. 202 – 203.
[23]Кривенко С. Майже шевченківська доля. // Спільна справа. Вісник Черкаської облдержадміністрації. – № 3 (5). – 1997. – С. 66 – 67.

Наталія ІШУНІНА
Київ

ЕТНОКУЛЬТУРНЕ ВІДРОДЖЕННЯ ГРЕКІВ УКРАЇНИ: КИЇВСЬКЕ ГРЕЦЬКЕ ТОВАРИСТВО "ЕЛЛАДА"

Загальновизнано, що культура виступає критерієм історичної зрілості народу, показником його здатності вирішувати найскладніші проблеми суспільного поступу, важливим засобом гуманізації людського життя. Етнічна група греків за багатовікове співжиття в українському середовищі, долаючи всі негативні та суб'єктивні чинники, змогла до певної міри зберегти свою самобутню культуру, яка передавалась від покоління до покоління і стала сьогодні основою їхньої національної самоідентифікації, джерелом пробудження національної самосвідомості.

Для незалежної демократичної держави, якою є сьогодні Україна, одна з найголовніших умов розбудови полягає в тому, що всі етнічні спільноти мають жити в мирі і злагоді. Тому великого духовного і соціально-політичного значення набуває підтримка державою культури національних меншин.

Треба зазначити, що, з одного боку, справжнє відродження та інтенсивність функціонування національного життя етнічної спільноти є неможливим без збереження самобутності її національної культури. З другого боку, самоізоляція та консервативний традиціоналізм можуть завести етнічну групу в глухий кут. Саме взаємозбагачення культури одного етносу кращими духовними надбаннями корінної нації, серед

©Н.Ішуніна, 2000

якої живе етнічна група, може дати максимальний ефект на шляху етнокультурного відродження[1]. Це є справедливим і для греків України.

Греки відносяться до національних меншин України. За даними останнього перепису населення 1989 року в Україні проживає 98,6 тис. греків, що становить 0,2 відсотка населення нашої держави. Найбільші їхні компактні поселення розташовані в Донецькій області (83,7 тис. осіб), Автономній Республіці Крим (2,7 тис. осіб). Запорізькій області (2,1 тис. осіб)[2].

Греки України є "старою" меншиною, тобто такою, яка не мала своїх національно-державних утворень в Україні, але має на території своєї історичної батьківщини самостійну незалежну державу. Їхнє становище в міжетнічному просторі зумовлює специфіку їхньої самосвідомості – вони чітко усвідомлюють, що їхня історична батьківщина знаходиться за межами держави, громадянами якої вони є. На сьогодні тільки 18 % греків розмовляють грецькою мовою[3].

Греки належать до тих етнічних спільнот в Україні, котрі є самостійними етнопопуляціями на її теренах і визначають етнонаціональний розвиток нашої держави, клімат міжнаціональних відносин та громадянську злагоду в суспільстві.

В незалежній Україні відбувається інтенсивне утвердження еліти у середовищі грецького етносу, котра здатна інтенсифікувати його національно-культурне відродження, призупинити тенденцію історично тривалих асиміляційних процесів, повніше зреалізувати трудовий і духовний потенціал греків України.

На сьогодні грекам властиві процеси розширеного самовідтворення, інституалізація, поглиблення конституційної наповненості життєдіяльності та еволюційний характер їхньої інтегрованості у багатокультурному полі України, ренесанс еллінізму в грецькій діаспорі.

За останнє десятиріччя (1990 – 2000) відбулися кардинальні позитивні зміни в царині задоволення потреб греків у навчанні, вихованні та здобутті освіти рідною мовою, у можливостях доступу до історії, культури, художньої літератури, мистецтва свого народу[4].

Для підтримки етнічної самобутності та національної самосвідомості греків України велика роль відводиться культурно-освітній діяльності. Це задоволення потреб грецької меншини у літературі, мистецтві, відродженні та розвитку історичних традицій, звичаїв, народної, художньої творчості, засобах масової інформації. Цю роботу здійснюють в Україні національно-культурні товариства греків.

Важливою лінією діяльності національно-культурних товариств є відродження рідної мови, самобутньої культури, традицій та обрядів, які у поєднанні з мовою надають можливість виплекати свою інтелігенцію – національну еліту, яка б дозволила грецькій етнічній спільноті не розчинитися, а взаємозбагатитися на благодатному грунті давньої культури українців[5].

Звичайно, проводити культурно-освітню роботу в районах компактного проживання греків національно-культурним товаристам зручніше. Однак, в регіонах, де греки живуть дисперсно, також створюються грецькі національно-культурні осередки, які стають вогнищами культури, освіти, релігії тощо. Це стосується і столиці України – Києва. В липні 1993 року відбулися установчі збори по створенню Київського грецького Товариства "Еллада", яке спочатку об'єднало близько 60 осіб – представників грецької національної меншини, які мешкають в Києві. Треба зазначити, що товариство "Еллада" з дня свого заснування було відкрите для вступу до нього не тільки осіб грецької національності, а й членів їхніх сімей – не греків, науковців-елліністів, митців, дотичних у своїй творчості до грецької тематики, журналістів тощо. Із самого початку своєї діяльності Товариство "Еллада" виявило демократичність та незаангажованість.

Товариство "Еллада" одразу ж визначило пріоритетним напрямом своєї діяльності роботу з дітьми та молоддю. Оскільки майбутнє грецької діаспори України, збереження національної самобутності, мови, традицій і звичаїв греків залежить від того, яке виховання отримають діти, чи здатні вони будуть успадкувати від батьків той етнокультурний досвід, що зберігався грецькою спільнотою вподовж століть.

Визначним фактором у реалізації програми, що стосується роботи серед дітей та юнацтва є налагодження тісних контактів з відповідними державними, громадськими та доброчинними організаціями Греції. Ці організації сприяють поїздкам дитячих груп до Греції з метою не тільки їхнього оздоровлення, а й пробудження інтересу до своєї етнічної батьківщини, до традицій і звичаїв своїх пращурів. Дитяча, непідробна зацікав-

леність у пізнанні своєї історичної вітчизни є важливим мотивом діяльності у напрямі відродження культури греків України, великою спонукальною силою для вирішення завдань освіти і виховання молоді, формування національної еліти, збереження самобутності.

Надзвичайно важливим в цьому сенсі є духовне, моральне виховання дітей на канонічних й організаційних засадах Грецької православної церкви. Членам Товариства в цьому допомагає знайомство з історією православ'я, Грецької православної церкви, а також участь у церковних службах. Це впливає на повсякденне життя і діяльність грецької православної релігійної громади, яка створена із віруючих членів Товариства "Еллада". Вони відвідують недільні парафіяльні школи при грецькому храмі, де проводяться заняття з історії релігії.

Оскільки виховання починається з родини, Товариство взяло на себе також роз'яснення необхідності й важливості для грецьких родин національно-культурної освіти, виховання дітей в дусі пошани до рідної мови, історії свого народу, його звичаїв та традицій, збереження в іноетнічних умовах своєї національної самобутності, залишаючись при цьому рівноправними громадянами України з повагою до її культури й історії.

Задля підвищення грецької національної освіти Товариство сприяє навчанню дітей новогрецькій мові, поглибленому вивченню історії, географії, літератури, українсько-грецьких взаємозв'язків та взаємовідносин.

У 94-й київській середній школі за сприяння Товариства "Еллада" створені і працюють грецькі класи.

Окрім виховної і освітньої роботи, велика увага приділяється Товариством також роботі, присвяченій поширенню й відродженню грецької культури й мистецтва в Україні. З цією метою був створений і працював клуб мистецтв "Афіна Паллада". Він базувався в Міжнародному центрі культури і мистецтв м.Києва. За час свого існування при Товаристві "Еллада" клуб втілив в життя культурологічний проект "Греки України в мистецтві", який репрезентував широкому загалу таких відомих митців, греків за походженням, як поет, лауреат Державної премії України імені Тараса Шевченка Леонід Вишеславський, народна артиста України Олександра Смолярова, заслужений діяч мистецтв України Такіс Джолас та інших, здійснив допомогу в створенні та пропаганді кінофільму "Греки в Україні", організував фестиваль грецької музики в Києві.

Значний внесок в культурно-мистецьку діяльність Товариства зробили заслужені працівники культури України Ігор Гусєв та Костянтин Екзархо.

Мистецько-виховною роботою активно займається голова Товариства, заслужений працівник культури України, композитор й співачка Тетяна Оленева-Стаматі, яка киян знайомить киян з грецькою культурою, музикою, іншими видами традиційних національних мистецтв.

Завдяки активній діяльності Товариства на ниві відродження грецької культури в Україні, Міністерство культури України сприяло наданню представникам Товариства "Еллада" двох місць для навчання в Київському інституті театрального мистецтва імені Карпенка-Карого за фахом "режисура" для підготовки режисерів грецького національного театру.

Окремо треба сказати про відзначення Товариством національних свят Греції. Такі заходи виховують почуття причетності до важливих подій, що відбуваються на прабатьківщині грецького етносу, формують національну самосвідомість. Завжди проходять урочисті заходи до Дня проголошення незалежності Греції – свята "Філікі Етерія"(назва свята походить від назви грецької таємної патріотичної організації "Дружнє товариство" ("Філікі Етерія"), створеної в Одесі у 1814 році. Це товариство підготувало й очолило у 1821 році повстання греків проти османського ярма, яке за вісім років боротьби закінчилося проголошенням незалежності Греції) та Дня Охі (визначної дати в історії Греції, коли грецький народ сказав "Ні! ("Охі!") фашистським загарбникам 28 жовтня 1940 року).

Однією з важливих галузей діяльності Київського грецького товариства "Еллада" є науково-дослідницька робота, яка стосується, зокрема, пошуку і відновлення на території сучасної України пам'яток історії та культури греків. Товариство працює над створенням загального списку пам'яток історії і культури греків, що охороняються законом, а також займається їхнім описом та обліком, зокрема посильно сприяє відновленню Катерининського монастиря та церкви Святої Катерини на Подолі (Контрактова площа, 2) і клопочеться про передачу цих об'єктів Грецькій православній церкві.

З метою відродження грецької духовності Рада Київського товариства виступила одним із засновників релігійної громади, яку очолив протоієрей Свято-Михайлівської церкви отець Всеволод (Рибчинський Всеволод Омелянович). Релігійна громада здійснює благодійну діяльність, налагоджує зв'язки із Грецькою православною церквою.

Члени Товариства – науковці беруть активну участь в наукових конференціях, симпозіумах та "круглих столах" з грецької проблематики, мають публікації в наукових виданнях. Зокрема, побачили світ наукові праці Ю.Д.Пряхіна "Греческие воинские формирования в Северном Причерноморье, в Приазовье, в Крыму: история создания, повседневная и боевая деятельность (конец XVIII – середина XIX веков)", І.Т.Джола "Клефтські пісні", І.І. Федорової "Еллінистична культура й шляхи формування естетичної свідомості східних слов'ян" // "Україна – Греція: історія та сучасність". Тези міжнародної наукової конференції (Київ, 29 – 30 вересня 1993 р.). – К., 1993.

За час, що минув від заснування, Товариство нав'язало контакти із державними, культурно-просвітніми, науковими, доброчинними організаціями Греції. Воно підтримує зв'язки з мерією м.Афіни, Управлінням грецької православної церкви, Центром неоелліністичних досліджень, Афінським та Патрським товариствами понтійських греків, Салонікським університетом ім.Арістотеля.

В Україні Товариство, окрім державних установ та інституцій, тісно співпрацює з Радою національних товариств України, Федерацією грецьких товариств України, Спілкою греків України, Товариством "Україна – Греція".

Розгортанню діяльності, утвердженню авторитету "Еллади" серед громадськості України сприяли керівники та члени Ради Товариства Т.В.Оленева-Стаматі, Ю.Д.Пряхін, О.В.Попова, В.Ф.Горгуракі, К.В.Екзархо, А.Г.Лесь, О.А.Кайдаш, Т.Г.Саулова, І.Б.Венеракі, І.І.Федорова, І.І.Гусєв та інші.

Таким чином, Київське грецьке товариство "Еллада" є осередком задоволення культурних, духовних та етнічних потреб частини греків – мешканців Києва. Воно всіляко сприяє відродженню і розвитку грецької національної самосвідомості, процесові етнокультурної адаптації греків до українського суспільства.

---

[1]Основи етнодержавознавства – К., 1997. – С.579.
[2]Національний склад населення України. – К., 1991. – Ч.1, 2.
[3]Шульга Н. Этносоциальное и этнокультурное пространство Украины // Этничность на постсоветском пространстве: роль в обществе и перспективы: материалы конференции. – К., 1997. – С.8 – 22.
[4]Орлов А. Греки в контексті сучасного етнонаціонального розвою України // "Україна – Греція: історична спадщина і перспективи співробітництва": Збірник наукових праць Міжнародної науково-практичної конференції. – Маріуполь, 1999. – Т.1, Ч.ІІ. – С.368 – 370.
[5]Проценко-Пичаджи А. Федерация греческих обществ Украины: основные направления деятельности // "Україна – Греція: історична спадщина і перспективи співробітництва: Збірник наукових праць Міжнародної науково-практичної конференції. – Маріуполь, 1999. – Т.1, Ч.І. – С.65 – 68.

Любов КОПАНИЦЯ

Київ

ПОПУЛЯРНА АБО "ТРЕТЯ ЛІТЕРАТУРА" В РУКОПИСНИХ СПІВАНИКАХ XVII – XVIII століття

В історичній перспективі взаємодія літератури і фольклору завжди пропонує діалог. Українська література у своєму історичному розвиткові неодноразово переживала різні стадії спорідненості у діалозі двох компонентів культури – книжної та народної. Типологія культурного діалогу, запропонована Ю.Лотманом у розвинення думки Гегеля про "естафетність" як історичний закон, у контексті вивчення культурних впливів певною мірою пояснює динаміку культурних процесів в українській літературі XVII – XVIII ст. Якщо у широкому розумінні підходити до культури як до "спадкової пам'яті колективу" (Ю.Лотман), то наповнений культурою історичний досвід не лише не зникає, але є єдиною ціннісною структурою для даного колективу. Адже жива культура, не повторюючи це минуле, "народжує структурно та функціонально нові системи і тексти"[1] і не може не містити у собі пам'яті про минуле.

Використання народнопоетичної творчості в популярній любовній пісні-вірші рукописними збірниками XVII – XVIII ст. – це не результат простої залежності автора твору від фольклору. Це підсвідоме відтворення поетами архетипів та наповнення їх змістовними прикметами фольклорних образів. Автори любовної пісні по-творчому реалізують архетипний словник фольклору, який є невіддільною часткою "первинних моделей" колективного підсвідомого, духовного надбання людства, що, як сказав К.Г.Юнг, воскресає у мозку кожної людини. Але важливо зазначити, що в процесі будь-якого культурного діалогу, який має свої етапи опанування "мовою" культури (у широкому семіотичному значенні), досконале знання цієї "мови", засвоєння законів створення "старих" текстів і відтворення за цими правилами текстів "нових" породжує таку ситуацію в культурі, коли ці так звані "старі" тексти, трансформуючись під дією естетичних законів нового часу і міняючи свої риси, стають "новими" текстами[2], а їх автори у багатьох аспектах виходять за рамки традицій фольклору. Культура усвідомлюється не як сукупність обмежених національними межами монад, а як постійний діалог, де у взаємовпливах і взаємовідштовхуваннях загострюється змістова та формальна самобутність кожної національної культури, кожного історичного виду культури.

Кожна епоха несе з собою самостійну групу художніх текстів, до яких важко прикласти закони професійного мистецтва, і які зовні розходяться з його нормативами. Такі твори, як правило, змішують різні рівні мистецтва – професійного й народного, не розрізняючи їх і створюючи свої правила, свою поетику, художню мову і тим ніби протиставляючи свій контекст основному літературному масиву. Ці твори дістали назву "примітиву", "третьої літератури". Вони існують як якась "матеріалізована межа, відповідність між великим мистецтвом і фольклором"[3], але примушують особливо гостро відчувати нерозривність всієї сфери художнього виробництва. Цілком очевидно, що це явище не обмежується сферою образотворчого мистецтва, а існує і в літературі, і в театрі, і в музиці. У слов'янському фольклорно-літературному середовищі з XVI – XVII ст. поряд з традиційними фольклором й "елітарною" літературою створювалась масова або популярна література, основною відмінністю якої від народної словесності була переважно не усна, а писемна, рукописна форма побутування.

У західних і південних слов'ян (поляків, хорватів) це явище культури отримало назву "третьої культури", або "народної культури", а корпус текстів, що їй належить, звуться народно-міською, міщанською або народною літературою. Причому, хорватські філологи намагаються чітко розмежувати такі поняття й явища, як "усна словесність" (usmena knjizetvnost) та "народна словесність", або "простонародна (популярна) словесність". Чеський філолог Богуслав Бенеш запропонував термін напівнародна література (pololidová literatura)[4]. У дослідників польської літератури концепція "третіх просторів літератури", яка стосується саме нелітературних явищ, але які є часткою загального літературного процесу, і які певною мірою

©Л.Копаниця, 2000

впливали на нього, з'являється у зв'язку з вивченням польської літератури Ренесансу і бароко[5]. Сама поява термінів "третя література", "третій простір" пов'язана не тільки з потребою розглядати це явище культури як самодостатнє, а, за справедливим уточненням дослідника В.Прокоф'єва, вимагає підходити до нього як до явища "поза літературою і поза фольклором, хоча і при врахуванні постійних їх взаємодій"[6]. Безперечно, такі ознаки "третьої літератури", як авторство, письмова форма, віддаляють її від усної словесності, тоді як сфера побутування (а для, приміром, хорватської, української культур – це переважно селянське й лише частково міське середовище), мова, стиль творів зближують це культурне явище з фольклором.

Творці цих текстів частіше – непрофесіонали, котрі володіють технікою, що передається за традицією, і не знайомі з теорією мистецтва[7]. Це представники нижчих прошарків міського населення: в польській літературі XVII ст. – бакалаврів та рибалтів, в українській літературі XVII – першої половини XVIII ст. – студенти і випускники академії, часом і викладачі академії, "мандровані дяки", люди середнього і низького церковного сану, канцеляристи. Зрозуміло, що і твори їх були адресовані перш за все публіці, яка не мала ні високої освіченості, ні чіткості виробленої естетичної доктрини. Але під впливом ідейно-естетичних тенденцій свого часу художній примітив вносить у національну культуру свого героя своє розуміння духовності, етичні і естетичні критерії в моделюванні картини світу. І це вже стає особливо важливим моментом літературної історії, бо дає можливість дещо змінити наші уявлення про органічну цілісність і гармонію епохи, яка виражена поняттям діалогу культур стосовно середньовічної культури, бо, за уточненням А.Гуревича, подібні художні явища не тільки не ігнорують культуру і релігійність, але, навпаки, з неї виходять, в ній знаходять свої закономірності і зрештою по-своєму стверджують її[8].

Поверховою була б оцінка цього явища лише на рівні формально-стильовому, адже його сутність може бути визначена не рівнем професіоналізму або його недостатністю і не простим встановлюванням зв'язків між культурою книжною і народною. Осягнення творів інтимної лірики у рукописних збірниках XVII – XVIII ст. має виходити з оцінки їх як факту "духовної історії даної суспільності"[9]. Адже генезис, вага та ідея твору, наголошував І.Франко, – головні принципи студій над художніми творами, тому їх аналіз не можна обмежити спробою пояснити специфіку виникнення цього явища чисто прикладною метою – догодити слухачам, врахувавши запити простонародної аудиторії, чи тільки бачити у "низовому" бароко одну з форм пристосування літератури до складного і неодновимірного тогочасного життя України в умовах занепаду національної академічної освіти і елітарної культури[10]. Таке пояснення не безпідставне, але й не повністю висвітлює проблему. Дійсно, могутня хвиля напівфольклорних – напівлітературних творів "барокового примітива" пов'язана з періодом культурної стагнації. Наслідком вилучення з української літератури "елітарного поверху" і зумовленого цим дисбалансу у структурі національної культури, на думку дослідниці О.Пахльовської, стало те, що дистанція між фольклором і літературою в Україні була скорочена, а іноді і просто майже стерта, а в літературі переважаючу роль бере на себе саме "народний поверх"[11]. Дійсно, у текстах середнього та низового бароко як явища художнього примітиву діють зовсім інші закони естетичної і прагматичної функції твору. Вони можуть не співпадати із загальновизнаними нормами тогочасної офіційної літератури, але цим самим і виявляються, як доводить класик естетичної думки Ян Мукаржовський[12], закономірності у розвитку культур. Тим більше, що в українській популярній любовній пісні рукописних збірників над естетичним началом як нормою більш переважає емоційність, пробудження у читача або слухача почуттів не як безпосередня реакція на дійсність, а як чиста функція твору. І це цілком співзвучно націленості барокового мистецтва на свого адресата – читача, глядача. Адже, приєднуючись до думки О.Морозова, "низове бароко не творилося зверху й не складалося спеціально для народу, а виникало з творчої потреби самих народних мас"[13].

Тому існуванням і визначенням дії законів естетичної функції і норми творів так званого примітиву пояснюється часом перевага прагматичних цілей тексту над естетичною функцією художнього твору, що, власне, і пояснює особливе місце творів художнього примітиву в культурі епохи – бути на межі мистецтва і життя, професійного, "високого" мистецтва і народної культури, входити своєрідним але

самоцінним явищем у національне мистецтво і задовольняти естетичні і духовні потреби певних прошарків населення, при цьому залишаючись самим собою.

Кожний соціум характеризується певним набором текстів, набором потреб і відношенням текстів до цих соціальних потреб, тобто тим, як тексти використовуються у колективі. У сучасній типології культури, яка розрізнює типи культур за їх орієнтацією на відповідність текстів функціям чи за наявністю різного роду зрушень й конфліктів між цими системами, отримало визнання положення про необов'язковість співпадання в системі культури тексту і функцій (Ю.Лотман), що цілком співвідноситься і з бароко як типом культури. Це положення особливо важливе при вивченні перехідних епох із зсуненою системою соціальних цінностей.

Явище паракультури чи примітиву особливо яскраво ілюструє той відомий факт мистецтва, коли один і той же художній текст виконує естетичну функцію і тому сприймається як мистецтво, але має і нехудожні функції, прагматичні. Межі між означеними функціями у любовній пісні рукописних збірників не чіткі і цілком можуть мінятися місцями у залежності від запитів читацької аудиторії і рівня сприйняття твору. Ян Мукаржовський у праці "Эстетическая функция, норма и ценность как социальные факторы», вводячи поняття норми як естетичної категорії, показав, що в художньому тексті "норма – це швидше енергія, ніж правило"[14], вона схильна до безперервних змін, а художній текст функціонує в орієнтації на кілька норм, що надає художньому тексту динамічності.

Інтимна рукописна лірика XVII – XVIII ст. відтворює ту реальність, яка має місце в літературі і є виразом дії сил, що формують літературу і культуру загалом. Вона не знаходилась за межами елітарної, професійної культури бароко, а як його "середня" чи "низова" течія, з огляду на положення О.Морозова, "розширює його рамки, використовуючи й трансформуючи його мотиви та художні засоби"[15].

Сьогодні можна вважати виправданою думку про недоцільність постійного протиставлення літератури "вченої" народній чи ближчій до народної, а сучасні дослідження культури минулого упевнюють у тому, що поезію XVII – XVIII ст. слід бачити такою, якою вона є, а "повнота її регістру – наявність в ній високої, середньої й низької тональності <…> – очевидне"[16]. Складна, змішана форма любовної пісні, в якій стерті, як правило, звичайні межі між літературою та паралітературою, часом навіть не піддається методу традиційного літературознавчого чи фольклористичного аналізу. Як правило, популярна любовна пісня і не визнавалася як самостійне явище культури, хоча ще Володимир Гнатюк, займаючись виданням і дослідженням творів української поезії, підкреслював, що недооцінка пам'яток старої української літератури йде від їх незнання[17]. Це літературне явище, яке швидше сприймалось, за словами польського літературознавця Я.Мацієвського, як "явище негативне, як література неповна або як фольклор"[18], варто описати і дослідити як самостійне явище, оскільки добре відомо, що саме на стику різних видів мистецтв часто виявляються найбільш цікаві процеси. Нагадаємо, що у своєму відношенні до народних традицій усі різновиди національного мистецтва виявляють спільність та єдність, що дає підстави говорити про цілісну систему національної культури, в якій існують, вважає А. Гуревич, різні рівні і пласти [19].

Проаналізувавши розбіжності між фольклором і літературою у вигляді семи основних опозицій (синкретизм функцій фольклору – естетична функція літератури, синтетичність форми фольклорного твору – словесна форма літературного тексту, всенародність фольклору – елітарність літератури, традиційність – новаторство, безособовість фольклору – авторська, особиста творчість в професійному мистецтві, несвідома фольклорна творчість – високий рівень теоретичного самопізнання в літературі, протиставлення засобів комунікації)[20], не важко помітити, наскільки, проте, вони відносні, з одного боку, а з іншого – стверджують думку про співвідношення доповнюваності, існування фольклорно-літературної спільності, про яку вперше заговорив М.Грушевський[21]. Зрештою, послуговування спрощуваним протиставленням "усна словесність – писемна література" є найбільш загальним запереченням і теорії Перрі – Лорда. Помічаємо і те, що під "писемною літературою" свідомо чи несвідомо, проте йдеться тільки про той тип літературної творчості, який характерний для новоєвропейської культури.

Опозицію мистецтво професійне, "високе",

та мистецтво народне, "низове", що має давні зв'язки, у випадку з популярною рукописною піснею XVII – XVIII ст. важко визнати абсолютною з погляду традиційного аналізу художньої культури епохи як взаємодії книжної поезії і фольклору. Любовну поезію рукописних збірників як самоцінне явище української культури треба вважати уже вторинною по відношенню до народної культури, а отже віддаленою у порінянні з народною пісенністю від фольклорної свідомості, її космогонічних уявлень, міфопоетичної художньої системи. Вона репрезентує свій смисл швидше через ідею, а не через ритуал. Крім того, ця поезія, що займає серединне місце між культурою книжною і фольклором, виявляє таку ж вторинність по відношенню до "високої", елітарної культури, виступаючи її різновидом та спрощеним варіантом, паракультурою.

Не зважаючи на всю складність і неоднозначність "третьої культури", і те, що її структура в принципі позбавлена цілісності та стабільності, її неоднозначність взаємодії з верхньою культурою та фольклорним грунтом все ж не визначає головне у ньому. Адже "третя література" має свою поетику, яка народжується і визначається "міжкультурною" ситуацією. Теми, які виникають у результаті відштовхування від канонів високої культури і традицій фольклору, і поетичну свободу, не обмежену ні "школою" професійного мистецтва, ні законами народнопоетичної творчості. Це додає їй особливої і вражаючої щирості світовідчуття та оригінальності.

Проблема примітиву, або масової літератури підводять нас і до такого важливого питання, як відмінність фольклору від літератури, на яке звернули увагу П.Богатирьов та Р.Якобсон, відзначаючи, що якими б не були тісними генетичні зв'язки між обома формами творчості, є суттєві структурні відмінності у розумінні понять народження літературних та фольклорних творів, їх побутування, у ставленні творчої особистості у літературному й фольклорному житті. Звертаючись до теми ранніх історичних зв'язків фольклору й літератури відомі вчені О.Веселовський, В.Пропп, Ю.Лотман трактують її майже однаково: "Фольклор – це лоно літератури, вона народжується з фольклору. Фольклор являє собою доісторію літератури <…>. Література, що народилася із фольклору, незабаром залишає матір, що її народила", – підкреслюючи головне: "Література є продукт іншої форми свідомості, яку умовно можна назвати індивідуальною свідомістю"[22]. Фольклор, на думку В.Проппа, має історичну свідомість. І суть не тільки в тому, що уснопоетична творчість – це лоно літератури. У літературному творі треба бачити і творчу інтуїцію поета, етнічний склад його художнього мислення, що увібрав фольклорні традиції поряд з літературними, який звертається до них без якоїсь примушеної наслідувальності конкретним фольклорним текстам або літературним творам. Тому довільне виявлення фольклорних цитат, ремінісценцій, мотивів та образів і визначення їх джерел, накопичення типів фольклоризму, які властиві бароковим поетам, авторам популярної любовної пісні і визначають той чи інший спосіб обробки фольклорного матеріалу, не вирішить проблему. Поняття фольклоризму любовної пісні-вірша повинно трактуватися як засвоєння поетами народної культури опосередненої літературною традицією, яке розширюється до явища етнокультурного. А підсумком дослідження любовної лірики у рукописних збірниках XVII – XVIII ст. стане висновок про те, що конкретний тип фольклоризму народжується на пересіченні специфічних потреб і можливостей того чи іншого літературного напряму та індивідуальної своєрідності письменника. Крім того, важливим, на нашу думку, залишається й те, що встановлюючи характер і логіку зв'язків книжної любовної пісні і фольклору, ми маємо справу з двома цілком самостійними художніми системами, які глибоко відрізняються одна від одної як "два різні стани людської думки"[23], але знаходяться у тісній і постійній взаємодії. Поетика любовної пісні-вірша, естетична самовизначеність, з одного боку, і позаестетична функція цього типу словесного мистецтва, з іншого, що пояснює деяку двоїстість її природи, дають їй здатність функціонувати як самодостатнє явище в конкретно-історичних умовах української культури XVII – XVIII ст.

[1]Лотман Ю.М., Успенський Б.А. Роль дуальних моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Труды по русской и славянской филологии: XXVIII. Литературоведение. – Учен. зап. Тарт. ун-та. – Вып.414. – Тарту, 1977. – С.36.
[2]Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. – М., 1989. – С.228.
[3]Танаева Л.И.Польський портрет XVII – XVIII веков. (К вопросу о “примитивных” формах в искусстве Нового времени) //Советское искусствознание’ 77. – М., 1978. – Вып.1. – С.107.
[4]Bošković-Stulli M. O pojmovima usmena i pučka književnost I njihovim nazivima // Umjetnost riječi. Knj. XVII. Zagreb, 1973. – Sv.3. – S.149 – 184;Sv.4. – S.237 – 260.
[5]Детальніше див про це:Молчанова В.В. Мир наизнанку: Народно-городская литература Польши XVI – XVII вв. – М., 1985; Słownik folrloru polskiego / Pod red. J.Krxyżanowskiego. – Warszawa, 1965. – S.107.
[6]Прокофьев В.Н. О трех уровнях художественной культуры Нового и Новейшего времени (к проблеме примитива в изобразительных искусствах) // Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени. – М., 1983. – С.10.
[7]Софронова Л.А. Проблемы художественного примитива на польской сцене XVII – XVIII веков // Советское славяноведение. – 1983. – №3. – С.79.
[8]Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М. 1981. – С.276 – 277.
[9]Франко І.Я. Зібр. творів: У 50-ти т. – К., 1980. – Т.27. – С.311.
[10]Пор.: Шевчук М. Кілька зауважень до проблеми так званого «низового» бароко // Українське барокко: Матеріали І Конгресу Міжнародної асоціації україністів. – К., 1993. – С.141, 143.
[11]Пахльовська О.Є.-Я. Українсько-італійські зв’язки XV – XX ст.. – К., 1990. – С.198, 200.
[12]Мукаржовский Ян.. Исследования по эстетике и теории искусства. – М., 1994. – С.86.
[13]Морозов А.А. Проблемы европейского барокко // Вопросы литературы. – 1968. – №4. – С.114.
[14]Мукаржовский Ян. Эстетическая норма // Цит. праця. – С.163.
[15]Морозов А.А. Новые аспекты изучения славянского барокко // Русская литература. – 1973. – №3. – С.11.
[16]Криса Богдана. Світоглядні основи українського поетичного барокко // Українське барокко. – К., 1993. – С.50.
[17]Гнатюк В. Угорські духовні вірші // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1902. – Т.56. – Кн.2. – С.1.
[18]Maciejwski J. Obszary» trzecie literatury». – Teksty. – 1975. – №4. – S.90.
[19]Гуревич А. Средневековый мир: Культура безмолствующего большинства. – М., 1990. – С.12.
[20]Див.: Росовецький С. Спадкоємні зв’язки національних словесних культур. – К., 1997. – С.53.
[21]Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К., 1993 – 1994. – Т.1 – 4.
[22]Пропп В.Я. Фольклор и действительность. – М., 1976. – С.31, 32.

Кирило ГАЛУШКО
Київ

УЯВЛЕННЯ В.ЛИПИНСЬКОГО ПРО ПРИРОДУ НАЦІЇ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ПРАВОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ (1920 - ті рр.)

Дослідження спадщини визначного українського історика, філософа і громадського діяча В'ячеслава Липинського (1882 – 1931) у сучасну добу є невід'ємним аспектом вивчення концепцій української державності та історії національно-визвольного руху. Український монархізм Липинського – це комплексна, теоретично розроблена політична доктрина, яка містить в собі власну візію історії України, розвитку державотворчих процесів та формування української нації.

Погляди Липинського на природу нації, чинники її утворення та її взаємовідносини з інститутом національної держави є нетрадиційними для української суспільної думки XIX – I пол. XX ст., – і тому становлять для дослідника особливий інтерес. Додаткового значення цьому дослідженню надають особливі історичні умови часу формування концепції Липинського (1920-ті рр.) – доби поширення фашизму, який радикально посилив націоналістичну і расистську ідеологію. Питання, наскільки були близькі погляди на природу нації українського вченого і ідеологів фашизму залишається актуальним з кінця 1940-х рр, коли ідеї Липинського піддав критиці діяч УНРівської еміграції І.Мазепа[1]. Метою даної розвідки є довести принципову різницю між уявленнями про природу нації, про відносини нації та держави В.Липинського та ідеологів фашизму. В контексті даної проблеми буде доцільним розглянути уявлення Липинського про природу нації і її зв'язок з національною державністю у контексті європейських правих (консервативних та фашистських) політичних концепцій доби. У подальшому аналізуються розробки і уявлення Липинського, іспанського консервативного філософа Х.Ортеги-і-Гасета, ідеологів фашизму Б.Муссоліні та А.Гітлера.

Наукове вивчення ідейної спадщини В.Липинського було розпочато ще у 1920-ті рр. учасниками українського гетьманського руху в еміграції – Д.Дорошенком, О.Назаруком, В.Залозецьким. Проте проблема *ідейного коріння* політичної доктрини Липинського почала активно досліджуватися лише у 1960 – 1980-ті рр. істориками української діаспори, зокрема Я.Пеленським, Л.Біласом, В.Ісаєвим[2]. Наприкінці 1980-х рр. до його вивчення підключилися й дослідники в Україні (В.Потульницький[3], В.Трощинський[4] та ін.), але проблема вироблення дієвих критеріїв для відкидання звинувачень Липинського у запозиченні фашистських ідей ще принципово в історіографії не розв'язана.

Ведучи мову про характерні ознаки доктрини Липинського, не можна оминути засадничі принципи його світосприйняття. Свою головну працю, – "Листи до братів-хліборобів: про ідею і організацію українського монархізму"(1919 – 1926), – він називає не тільки політичною програмою, але перш за все *світоглядом*. В його основі лежить "християнський і ієрархічний погляд на світ". Все у світогляді Липинського в'яжеться між собою "*органічно*"[5]. Цей світогляд "виростає... з нашої минувшини, з цілого нашого життя". Такі настанови відносять Липинського до органістичного (соціал-дарвіністського), консервативного стилю мислення.

У Липинського був суто консервативний погляд на природу людини, яка не удосконалюється і завжди знаходиться під впливом різних інстинктів. "А порода людська все остається та сама. Бо людина, в протилежности до звіря, бореться з природою не переміною свого організму, а удосконаленням своїх машин," – писав український вчений. "І чи в камяній, паровій чи елєктричній добі, чи за капіталізму чи за соціалізму – люде все ті самі однакові люде, що в усяких епохах для опанування й використовування своїх машин, для боротьби з природою їм потрібних, мусять у першу чергу опанувати самі себе, свої антигромадські, антиорганізаційні інстинкти, мусять творити в собі нові складніщі соціяльні вартости, мусять разом з новою кращою і більш скомплікованою машиною творити нову вищу громадську національну мораль, виробляти в собі нову, більшу силу духа. В противному разі "вежа вавілонська" падає,

©К.Галушко, 2000

сотворена людьми техніка та цивілізація повертається їм же на погибель, з цілого "поступу" лишається смішна й глупа байочка, й усе треба починати наново "від Адама"[6].

В.Липинський розрізняв універсальні поняття ідеї і матерії, звертав увагу на взаємовплив ідей та матеріального виробництва. У 1931р. він писав, що "основним в процесах здійснювання єсть образ, єсть ідея. Вона приводить в порядок, організує, оформлює хотіння"[7]. "Хотіння" у Липинського тотожнє поняттю волі. Він у "Листах" часто пише про "стихійне, ірраціональне хотіння українського народу" утворити власну державність. "…Штука будови і зберігання Держав лежить вся в умінню керувати *істнуючими вже інстинктами і хотіннями*"[8]. Вірність та самопожертва у захисті ідеї – природня річ для справжнього державника. Але коли Липинський пише про життя суспільства, то важливішим для нього стає матеріальне виробництво, бо тільки участь у ньому дозволяє продукувати конструктивні громадські ідеї. Ті ж ідеї, що подаються людьми, що відірвані від виробництва (інтелігенцією), – не відображають реальних інтересів суспільства. Тобто у кожному суспільстві є різні "ідейнотворчі групи" з різними політичним інтересами. Узгодження їх інтересів є підвалиною стабільності та розвитку національного організму.

На формування суспільних уявлень та вподобань Липинського найбільшим чином вплинула франкомовна соціальна наука, в особі ідеолога синдикалізму Ж.Сореля, соціального психолога Г.Лебона і, вірогідно, італійського соціолога та економіста В.Парето. Вони вплинули на вироблення концепцій колообігу еліт, класократії та на формування виразного елітаризму українського історика і політика. Певним чином вплинув на вироблення уявлень Липинського про соціальні чинники націотворення польсько-австрійський консервативний соціолог Л.Гумплович.

Уявлення про структуру нації формулюється Липинським у термінах, властивих органістичному світогляду: [необхідно] "повернути *органічну структуру* українській нації"[9]. Для утворення нації необхідна "органічна консолідація". Проте для організації нації необхідна не тільки консолідація, але й наявність провідної верстви (еліти), яка б цей конструктивний процес спрямовувала й очолювала. "Ніколи і нігде пасивні маси своїм числом ні одної нації ні держави не сотворили", – зазначав Липинський. Проте в цьому процесі утворенню нації *передує* створення держави.

Ця принципова теза повністю суперечить пануючій у Центральній Європі з часів романтизму ідеї про неминучість об'єднання значної за чисельністю етнічної групи в межах одної національної держави. Саме ця концепція "національного суверенітету" склала ідеологічно-правове обгрунтування політичного об'єднання Німеччини, Італії та подальших спроб цих країн поступово приєднати усі етнічно близькі землі. Поступово ця ідея була визнана в наукових і політичних колах як дійсно *об'єктивний* процес і досягла статусу морального виправдання політичного сепаратизму на підставі декларованої етнічної відмінності. Принцип національного суверенітету був формально покладений як визначальний чинник у переділ Центральної Європи 1919 – 1921 рр. на підставі Пунктів Вільсона. Тобто у 1920-х роках у суспільній та науковій свідомості континентальної Європи одиноко панувала концепція етнічної нації, згідно якої "нація" – поняття етнічного чи етнографічного порядку.

Якоюсь мірою Липинський ототожнював поняття нації та держави, але це ототожнення мало зовсім інший зміст: "нація" Липинського була *політичною*, а не етнічною. У "Листах" Липинський ясно писав: "В книзі цій поняття Нації утотожнюється з поняттям Держави. Нація для нас – це всі мешканці даної Землі і всі громадяне даної Держави, а не "пролєтаріят" і не мова, віра, племя. Коли я пишу в цій книзі про нас – "ми, українські націоналісти" – то це значить: ми, що хочемо Української Держави, обіймаючої всі класи, мови, віри і племена Української Землі"[10]. Таке "вільне", як на той час, поводження Липинського із святим для багатьох патріотів поняттям "нації" було викликане його особливим поглядом на природу останньої. Він не вважав, що нація є *об'єктивною дійсністю*: про існування нації можна говорити лише тоді, коли існує "обєднуюча спільна ідея", котра створює або, говорячи сучасною академічною мовою, "проектує" націю. За Липинським, не нація спричиняє націоналізм (як національний світогляд, ідеологію національної окремішності), а націоналізм – націю[11]. Відповідно, об'єктивно існує лише "етнографічна маса". Найбільш явно ідея "спроектованої нації" у Липинського відчувається у праці "Покликання варягів чи організація хліборобів"

(1926): "Факт ідеологічний має бути перетворений в факт матеріальний. Це значить, що факт істнування української національної окремішности в сфері духовній, ідеологічній, має стати фактом істнування української окремішности в сфері реальній, в матеріальних формах окремої української держави"[12]. Загальними соціально-культурними передумовами формування *уявлень про існування* нації, за Липинським, були: 1) перехід до осілого способу життя; 2) соціальна диференціація (утворення класів); 3) використання техніки у виробництві; 4) поява друкарства. Іншим необхідним елементом є індивідуальна вартість репрезентантів національної ідеології (національної еліти), від якої залежить у кінцевому рахунку, утвориться нація або ні. Завершальний етап формування нації відбувається вже у межах єдиної держави. «Нація, – писав Липинський у 1928 році, – це перш за все єдність духов[н]а, культурно-історична. Значить для народження нації необхідне довге співжиття даного громадянства на даній території в одній власній Державі. Нація – єдність духов[н]а – родиться завжди від Держави – єдності теріторіяльно-політичної – а не навпаки"[13].

Такі думки українського теоретика дуже близькі поглядам іспанського філософа Х.Ортеги-і-Гасета (1883 – 1955), в працях якого займає важливе місце проблема життєздатності іспанської нації. За своїми політичними настановами та мотиваціями Ортега належав до т.зв. "покоління 98-го року" – генерації іспанської інтелігенції, світогляд якої сформувався в результаті поразки Іспанії в іспано-американській війні та усвідомлення відставання країни від провідних держав Європи. Такі настанови призводили до переосмислення культурно-історичного досвіду Іспанії, спроб європеїзації та аналізу рушійних сил національного відродження. В цьому сенсі можна бачити спільні спонукальні мотиви у Ортеги та Липинського. Природня різниця між ними у тому, що Ортега вишукував шляхи відродження вже існуючого, нехай і "хворого", національно-державного організму, Липинський же вирішував завдання майбутнього створення такого.

Найбільш прийнятними для порівнянь з роботами Липинського є такі праці Ортеги: "Бунт мас"(1929) – трактат-есе, присвячений зростанню впливу масовізації на життя і розвиток європейського суспільства та "Безхребетна Іспанія"(сер. 1920-х) – осмислення проблем національного розвитку Іспанії у новітні часи*.

Нація, за Ортегою, – це зорганізована людська маса, упорядкована меншиною добірних індивідів[14]. У мові та метафорах Ортеги можна зрозуміти, що націю він сприймає не як механічну сукупність індивідів однієї етнічної належності, а як певний соціальний *організм* (У ставленні до націй Ортега дуже часто використовує біологічну термінологію: "організм", "історична анатомія та фізіологія", "зоологічні відміни", "окремішня біологія", "живе тіло", "історична істота"; раси і нації у нього сприймаються як певний аналог популяцій у тварин, тобто представляють собою окремі популяції біологічного виду Homo sapiens. У цьому можна бачити (зваживши на наголошення Ортегою на факторі "спонтанної волі до життя"), що він знаходився під впливом популярного у XIX – поч. XX ст. соціал-дарвінізму. Такий вплив є багато в чому спільною рисою консервативних теоретиків першої третини XX ст.), у якому усі частини взаємозалежні і виконують свої специфічні функції. Такий підхід дозволяє віднести Ортегу до носіїв "органістичного" світогляду. Поняття раси у нього більш-менш ідентичне із поняттям етнічності. Він використовував термін "раса" по відношенню до етнічно близького населення Італії в часи поширення римського панування, проте наголошував, що саме сполучення (інтеграція) в одному національному організмі елементів різного расового (етнічного) походження сприяє його більш швидкому розвиткові. Ортега заперечував якусь суттєву вагу чинника "расової чистоти"; він стверджував, що національна єдність – це динамічна система, тому певні різниці і протиріччя лише підтримують життєдіяльність та життєздатність системи-організму.

Цей підхід повністю збігається із позицією Липинського, який як етнічний поляк і український патріот не міг відстоювати реальність чинника "расової чистоти". Як і у Липинського, велику вагу, на думку Ортеги,

*Наукові інтереси іспанського вченого були дуже широкі – від естетики і літератури до соціології, політики та метафізики. Відповідно, його спадщині присвячена величезна кількість досліджень, що робить недоцільним надмірне розширення поля нашого пошуку; дві згадані праці – вельми красномовні та репрезентативні.

має духовна єдність, не тільки у сенсі спільної історичної традиції, а особливо як усвідомлення спільних завдань: "Нації утворюються і живуть, доки мають програму на завтра"[15]. За образним висловом Ортеги, нація – це "уявне завтра, здатне дисциплінувати сьогодні"[16]. Морально-психологічний стан нації в дечому важливіший за стан економічний чи політичний: лише щоденне самоствердження національної спільності доводить існування нації, а не поодинокі сплески національного "вірую". Тому національні цінності мають займати вище місце, аніж соціальні. Здоров'я національного організму залежить від того, щоб класи відчували себе частиною цілого, а не незалежним чинником. Ідея національного консенсусу імпонувала Ортезі так само, як і українському вченому. Відповідно, така річ як диктатура пролетаріату є для Ортеги абсолютно неприйнятною. Суспільний клас не має права накидати нації свою окрему волю. Особливо шкідливими є моменти, коли в якійсь нації "маса відмовляється бути масою, тобто йти за провідною меншиною", тоді "нація руйнується, суспільство роздрібнюється і настає соціальний хаос, історична безхребетність"[17].

Патронат держави над суспільством в Європі першої третини нашого століття іспанський філософ вважав найбільшою небезпекою, яка загрожує цивілізації: "удержавлення життя, втручання держави, поглинання державою всякої суспільної спонтанності, себто знищення історичної спонтанності, яка кінець кінцем утримує, живить і підганяє призначення людей"[18]. Наслідки такої тенденції Ортега бачить фатальними: "Суспільство житиме *для* держави, людина *для* урядової машини"[19]. На думку Ортеги це веде на початковому рівні до бюрократизації та на наступному – до мілітаризації. Тобто Ортега є пристрасним противником тоталітарних процесів, хоча сам цей термін (який тоді ще не увійшов до наукового обігу) не вживає. Звичайно, проблема одержавлення для іспанця має зовсім інший сенс, ніж для Липинського, бо проблема якихось вад власної державної системи для українського суспільства 1920-х років була неактуальною.

Що ж до позиції італійського фашизму, зокрема Б.Муссоліні, у проблемі співвідношення нації і держави, то вона була певною мірою близькою до поглядів Липинського. У ставленні до інституту держави італійський фашизм категорично відкидав ліберальну доктрину держави – "нічної варти": "Все в державі, нічого проти держави, нічого поза державою". Для фашизму держава – це абсолют, у порівнянні з яким одиниці та усі інші спільноти не мають жодного значення. У "Доктрині фашизму" Муссоліні епітетів, метафор та яскравих визначень ролі і значення держави – безліч. Вона – "душа душі", "сторож і носій духа народу". Принципово вказується, що "для фашиста все є в державі і нічого людського, ані духов[н]ого не існує, ні не має вартості поза державою"[20]. Обожнювання останньої в італійському фашизмі можна в якійсь мірі пояснювати запізнілим формуванням Італії як цілісної національної держави. Відповідно, боротьба з давніми державними утвореннями (Франція, Велика Британія) за гідне місце під сонцем мала вестись завдяки концентрації ресурсів та енергії нації сильною державою. Для такої держави Муссоліні впровадив термін "тоталітарна (всеохоплююча) держава": "Таким чином фашизм є тоталітарний, і фашистська держава – синтеза і єдність усіх вартостей – надає справедливого змислу всьому життю народу, розбудовує його і веде до могутності"[21]. Проте парадоксальним є те, що, ввівши цей термін і проголошуючи цю ідею, італійський фашизм до другої половини 1930 рр. не спромігся утворити тоталітарну державу (виходячи з сучасного наукового її визначення). Тобто, формально (з точки зору ліберального визначення фашизму) тоталітарний рух не втілив свою доктрину в життя до появи німецького зразка після 1933 р. Якщо нацизм перетворив Німеччину на тоталітарну державу протягом перших двох років владарювання, то у фашистській Італії це "находило ступнево, в роках 1926, 1927 і 1928, своє здійснення у законах та установах устрою"[22].

Відповідно, нація в ієрархії цінностей фашизму займала після держави другорядну позицію: "Не нація творить державу, як це виходить із старої містичної думки, що правила за основу публіцистиці національних держав XIX віку. Навпаки – створила націю держава, яка дає народові, свідомому власної моральної єдності, волю, себто справжнє існування"[23]. Цим пасажем власне і обмежується роздумування з природи нації у "Доктрині" Муссоліні. Головна відмінність від нацизму лежить у ставленні до раси, про яку дуче майже не згадує, окрім приміток, де

цитується фрагмент інтерв'ю Муссоліні німецькому письменнику і журналісту Е.Людвигу: "Раса – це справа чуття, а не дійсність"[24].

Зовсім інше було ставлення до раси та держави у А.Гітлера. У цінностях, які пропагував майбутній фюрер у 1920-ті рр., раса та держава займали важливі, але не однакові місця. "Головне, чого не слід забувати, це те, що найвищою метою людства є ні в якому разі не збереження даної державної форми чи тим більше даного уряду, а збереження народного начала", – писав німецький політик в ув'язненні після "Пивного путча"[25]. Під "народним началом" він розумів чистий расовий субстрат, який складає біологічне джерело нації. Підгрунтям гітлерівського світогляду була передовсім раса. Саме тому "*гріхи проти крові та раси є найстрашнішими гріхами на цьому світі*"[26].

Відповідно, принциповою відмінністю нацизму від італійського фашизму та ідеології Липинського є визнання другорядної ролі держави. У спеціальному розділі своєї праці, присвяченому аналізові різних поглядів на функції держави, Гітлер пише: "Правильний принциповий погляд на державу міститься у тому, що *держава є не метою, а засобом для досягнення мети. Щоправда без держави немає високої людської культури, але сама держава ще не є головним чинником культури. Головним чинником останньої є виключно наявність раси, здатної стати творцем культури*"[27]. Гітлер розумів державу лише як "живий організм раси", який забезпечує існування раси, її відновлення та подальший розвиток.

Перебуваючи під впливом засвоєних у молоді роки соціал-дарвіністських теорій, він вважав головним мотором історичного розвитку боротьбу за біологічне виживання різних рас та народів. Основою необхідної сили й здоров'я нації є перш за все расова чистота. Расове схрещування ж, навпаки, призводить до а) зниження рівня більш високої раси та б) фізичного та розумового регресу, а тим самим до початку повільного, але невпинного виродження[28]. Найвищою расою є арійська раса, "арієць є Прометеєм людства". Гітлер поділяє раси на три групи: 1) засновники культури, 2) носії культури та 3) знищувачі культури. Представники перших двох груп – майже виключно арійці. Третя – це євреї, які виконують диявольську деструктивну місію, спрямовану на розклад та знищення арійської раси. Таку ж руйнівну функцію виконує марксизм, який є знаряддям змови "єврейського інтернаціоналу". У якості своєї місії Гітлер обрав захист, очищення та відродження арійської раси[29].

Підводячи підсумки, треба зазначити, що в уявленнях про природу нації європейських правих мислителів 1920-х рр. прослідковуються деякі спільні моменти: думки про її "органічну природу" (подібність до живого організму); елітаризм у поглядах на чинники, що впливають на утворення та існування нації; усвідомлення нації як результату постійного волевиявлення, декларування волі нації до існування (волюнтаризм). Всі перераховані риси у суспільствознавчих дослідженнях вважаються властивими ідеології фашизму, – проте можна бачити, що вони характерні й ліберальному консерватизмові Х.Ортеги-і-Гасета, й монархізмові Липинського. Спільна риса в уявленнях Липинського та Б.Муссоліні – пріоритет держави перед нацією – не є проявом спільності доктрини або якогось запозичення, це є скоріше проявом об'єктивного тяжіння країн з проблемним національним розвитком до конструктивної державно-адміністративної політики, спрямованої на подолання відставання від передових країн – давніших державних утворень. Взагалі ж стиль і спосіб мислення більше зближують погляди Липинського та Х.Ортеги-і-Гасета, як з погляду поміркованої консервативної позиції, високого теоретичного рівня розробок, так і з огляду на виразно *антитоталітарний* характер ідей українського та іспанського вчених, що *принципово відокремлює* їх концепції від фашизму та націонал-соціалізму.

Отже, видно, що уявлення європейських правих 1920-х рр. про природу нації загалом близькі і грунтуються на спільному ідейному полі, що містить ідеї соціал-дарвінізму, елітаризму та волюнтаризму. Проте існують певні критерії, що дозволяють визначити принципові відмінності між правими концепціями нації і створити градацію ступені близькості певного націоналізму до тоталітарного фашистського світогляду. Використання системного підходу до історії розвитку концепцій нації дозволить у перспективі виробити дієві академічні інструменти оцінки спектру версій (інтегрально-націоналістичної, консервативно-монархічної, соціалістичної, ліберально-демократичної і т.д.) української національних ідеологій та етапів українського національно-визвольного руху.

[1]Мазепа І. Підстави нашого відродження. [Б.м.], 1949. – Ч.2. – С.58 – 70.
[2]Pelenski J. V.Lypynskyj and the Problem of the Elite // Harvard Ukrainian Studies. – V. IX. – 1985. – P.326 – 341; Білас Л. Краків, Женева та філіація "Кричевського". До родовідної мислення Липинського // Липинський В. Твори. – Т.2. – Філадельфія, 1980. – С. VII – XCVIII; Ісаїв В. Політична соціологія В.Липинського // Сучасність. – 1984. – №6. – С.81 – 95.
[3]Потульницький В. Нариси з історії української політології. – К., 1994 та ін.
[4]Трощинський В. Українська міжвоєнна еміграція. – К., 1993.
[5]Липинський В. Листи до братів хліборобів. – Відень, 1926. – С. XLVII.
[6]Там само. – С.19.
[7]Липинський В. Вступне слово // Збірник хліборобської України.Рік 1931. – Прага, 1931. – С.4.
[8]Липинський В. Листи... – С.XVII.
[9]Липинський В. Покликання варягів чи організація хліборобів // Листи ... – С.473.
[10]Липинський В. Листи... – С.XIII.
[11]Там само. – С.4.
[12]Липинський В. Покликання варягів... – С.508.
[13]Липинський В. Хам і Яфет. З приводу десятих роковин 16/29 квітня 1918 року. // Сучасність. – 1992. – №6 – С.65.
[14]Ортега-і-Гассет Х. Безхребетна Іспанія // Вибрані твори. – К., 1994. – С.171.
[15]Там само. – С.145.
[16]Там само. – С.149.
[17]Там само. – С.172.
[18]Його ж. Бунт мас // Вибрані твори. – С.88.
[19]Там само. – С.89.
[20]Муссоліні Б. Доктрина фашизму. – Львів, 1937.– С.9 – 10.
[21]Там само. – С.10.
[22]Там само. – С.14.
[23]Там само. – С.11.
[24]Там само. – С.30.
[25]Гитлер А. Моя борьба. – М.,1992. – С.81.
[26]Там само. – С.208.
[27]Там само. – С.327.
[28]Там само. – С.240.
[29]Расистська ідеологія Гітлера йде або від "аріософських" доктрин XIX – поч.XX ст., або від антропосоціології А. де Гобіно та Г.С.Чемберлена та від ідей Р.Вагнера, великого композитора та "пророка відродження німецької раси" (за: Поляков Л. Арийский миф. Исследование истоков расизма. – СПб.,1996. – С.116).

Віктор ВЕРГУНОВ, Олег САЙКО, Олена МИХАЙЛЮК

Київ

ДОСЛІДНІ УСТАНОВИ ПОЛТАВЩИНИ ПОЧАТКУ XX ст. ПРИ СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКИХ ШКОЛАХ

З давніх давен Україна славилася сільськогосподарською продукцією і тому питання розвитку науки про сільське господарство завжди були актуальні. Досягнення фундаментальних наук у XIX ст. сприяли успішному проведенню синтетичних досліджень у галузі сільського господарства на дослідних полях і станціях.

Основним недоліком дослідної справи того часу було спорадичне, несистематичне розміщення дослідних установ на території України. Виникали вони за випадковою ініціативою різних громадських закладів і окремих осіб, а розміщення їх обумовлювалося незапланованим надходженням у розпорядження дослідних полів подарованих ділянок землі або наданих у безкоштовне користування.

На початку XX ст. на території Полтавщини існувала мережа дослідних установ, діяльність яких була вагомим внеском у подальший розвиток сільського господарства. Більшість із них виникали в умовах браку коштів, деякі засновувалися при сільськогосподарських школах. Діяльність останніх сприяла не лише розвиткові дослідної справи, а й поширенню сільськогосподарських знань серед населення. Подібними установами Полтавської губернії були Золотоніське та Андріївське дослідні поля.

Золотоніське дослідне поле виникло за ініціативою Золотоніського повітового земства в 1898 р. на землі Золотоніської сільсько-

© В.Вергунов, О.Сайко, О.Михайлюк, 2000

господарської школи, розміщеної в 4 верстах від м.Золотоноші та в 7 верстах від залізничної станції. Площа дослідного поля до 1903 р. становила 15 десятин. 1820 кв. сажнів, а з 1903 р., коли поле було перенесене на інше місце, площа його скоротилася до 9 десятин 370 кв. сажнів. Рельєф поля досить рівний, з кількома незначними западинами – "блюдцями". Грунт – легкий супіщаний долинний чорнозем.

Засноване поле було головним чином на кошти повітового земства (1140 крб.) за незначною допомогою департаменту землеробства, якої вистачило на будівництво вагового будиночка.

До 1903 р. поле утримувалося виключно на кошти повітового земства, а з 1903 р. до 1911 р., завдяки розширенню його діяльності, в його утриманні брали участь Полтавське губернське земство (600 крб. щорічно) і департамент землеробства (450 крб. щорічно)[1].

У 1911 р. після організації у Полтавській губернії планомірної мережі дослідних полів, губернське земство припинило виділення коштів на утримання Золотоніського дослідного поля, оскільки воно, внаслідок нетиповості грунтів, не складало необхідну ланку мережі дослідних установ Полтавської губернії. З припиненням фінансування губернським земством Золотоніське дослідне поле перестало отримувати допомогу і від департаменту землеробства, тож утримувалося виключно на кошти школи[2].

Дослідне поле, перебуваючи при школі, оброблялося службовцями і учнями школи, а з іншого боку, забезпечувалося робочою худобою, насінням, машинами і знаряддями, тому його утримання було дешевим. Протягом семи років (з 1899 до 1906 рр.) на його утримання було витрачено 5250 крб. 70 коп., що становило в середньому 656 крб. 34 коп. щорічно.

Метою роботи на дослідному полі було: з'ясувати за допомогою польових дослідів актуальні питання землеробства та розробки задля правильних способів ведення польового господарства.

Керував дослідним полем і складав програму дослідів керівник школи, а спостерігав за польовими роботами один з учителів спеціальних предметів. За свою працю вони отримували щорічно по 300 крб. Тимчасові співробітники та практиканти на Золотоніське поле не приймалися.

Із 1898 р. до 1900 р. дослідним полем керував С.Ф.Анцибор, а з 1900 по 1906 рр. включно – М.Д.Семенов. Серед учителів школи польовими роботами займалися: в 1898 р. Т.М.Квітка, в 1899 р. – А.П.Модестов, у 1900 р. – П.О.Гужовський, в 1901–1904 рр. С.О.Воблієв і в 1905–1906 рр. П.Ф.Любочка[3].

За досліджуваний період було розроблено дві програми робіт дослідного поля. Автором першої, введеної з моменту відкриття поля, був С.Ф.Анцибор. Другу програму, за якою установа працювала з 1903 року, розробив М.Д.Семенов.

На Золотоніському дослідному полі вивчалися такі питання: вплив глибини оранки, термінів та густоти сівби на врожайність озимого жита і вівса; вплив боронування зяблевої оранки на продуктивність вівса і бобових; значення способів сівби цих культур. Крім того, проводилися досліди по вивченню впливу добрив на врожай озимої пшениці, просапних та ярих культур; випробовувалися на урожайність однорічні трави (могар, вика, могар з викою, вико-вівсяна суміш) і різні сорти проса, льону, жита, вівса.

Із 1903 року, коли виникла необхідність перенесення дослідного поля на іншу ділянку, ближчу до садиби і рівнішу за рельєфом, була введена нова програма дослідів і запроваджені нові види сівозмін. У цей період проводилися спостереження за впливом різних парів (чорного, раннього, зеленого, зайнятого, удобреного навесні, удобреного влітку) на врожай зерна озимого жита і вівса; вивчався вплив різної густоти сівби вівса, врожайні якості різних сортів озимої пшениці і картоплі, час сівби озимої пшениці; порівнювалася урожайність кукурудзи, сорго, вики з вівсом, могару на сіно і зелений корм; досліджувався вплив різної кількості перегною на врожайність озимої пшениці, кормових буряків; проводилися досліди обліку урожайності багаторічних трав – костриці безостої, еспарцету, люцерни і конюшини червоної з тимофіївкою, порівнювалися сорти проса. Крім цього, на запільних ділянках проводили досліди з мінеральними добривами, посівами нових рослин тощо[4].

Як програма, так і результати дослідів виходили окремими виданнями, містилися у звітах школи, доповідалися на земських зборах та на засіданнях місцевих сільськогосподарських товариств.

Нині існує Золотоніська сортодільниця, яка проводить досліди з питань вирощування нових сортів озимої пшениці.

Подібно до Золотоніського виникло й Андріївське дослідне поле. Воно було відкрите в 1902 р. Кобеляцьким повітовим земством при Андріївській сільськогосподарській школі, в Кобеляцькому повіті Полтавської губернії, в 60 верстах від м.Полтави.

Кошти на відкриття дослідного поля були виділені департаментом землеробства, Кобеляцьким повітовим земством з 1902 року, губернським земством із 1905 р. Земельну ділянку під дослідне поле площею 7 десятин безкоштовно надано Кобеляцьким земством, будівництво помешкання для службовців обійшлося у 5000 крб.; дослідне поле користувалося інвентарем та необхідними приміщеннями школи. Усі одноразові витрати здійснювалися за рахунок школи[5].

Річний бюджет дослідної установи становив близько 1800 крб.; з них від департаменту землеробства – 750 крб., Полтавського губернського земства – 250 крб. і від продажу продукції дослідного поля – приблизно 600 крб. Усі прибутки дослідного поля витрачалися на його утримання[6].

Постійний науковий персонал складався із завідувача полем та його помічника. Тимчасові співробітники та практиканти не запрошувалися. Нижчий персонал складався з прикажчика та учнів старших класів Андріївської сільськогосподарської школи.

Власної лабораторії на полі не було, аналізи насіння та визначення вологості грунтів проводилися у шкільній лабораторії. Персонал дослідного поля користувався шкільною бібліотекою та читальнею.

Андріївське дослідне поле ставило перед собою завдання: по-перше, вирішувати питання практичного характеру, результати яких можна було б застосовувати у господарствах даного району, що характеризувався найменшою кількістю опадів у Полтавській губернії; по-друге, результати дослідів були незамінним матеріалом при викладанні землеробства, оскільки давали можливість ілюструвати господарські, економічні та природні умови даного регіону.

Кількість землі під дослідним полем становила 13 десятин 1834 кв. сажнів; з рельєфом рівний; грунт – чорнозем на лесі.

Програма робіт дослідного поля змінювалася кілька разів.

У 1902 – 1903 рр. усі питання, які вивчалися на Андріївському дослідному полі охоплювали дві сівозміни. Основними з них були: вивчення оптимальної глибини оранки під ярі культури та дослідження урожайності люцерни і просапних культур. Окрім цього, в 1903 р. на окремих ділянках вивчався вплив мінеральних добрив на урожайність ярої пшениці, цукрових буряків і картоплі.

У 1904, 1906 і 1907 роках було запроваджено три сівозміни. В цей період вивчалися: ефективність удобрення перегноєм, способи сівби, урожайність однорічних трав, квасолі, кабачків, картоплі, кукурудзи, проса, буряків, вики, ярої пшениці, вплив різних попередників на яру пшеницю. Окрім того, ставилися досліди з притіненням грунту, з мінеральними добривами і сортами рослин.

У 1909 – 1911 рр. всі дослідження проводилися у двох трипільних,двох чотирипільних і одній восьмипільній сівозмінах.

До програми робіт були включені такі питання: вивчення впливу кількості органічних добрив на озимі і слідуючу за ними яру пшеницю; вибір при чотирипільній сівозміні проміжних просапних, що позитивно впливають на врожайність ярої пшениці, та однорічних трав, які дають найбільший урожай сіна і найкраще впливають на наступний урожай зерна ярової пшениці; вибір виду парового поля; випробування посіву багаторічних трав[6]. Ці 5 завдань були основними. Крім них, у 1909 році вивчався вплив густоти сівби ярової пшениці на її урожайність та випробувалися сорти ячменю, ярової та озимої пшениці, вівса, буряків, кукурудзи, проса і могару.

Отже, згадані дослідні поля виникли на невеликі кошти і розміщувалися на незначних земельних ділянках при сільськогосподарських школах. При усьому бажанні їх персоналу вони не могли широко розвивати свою роботу, хоча на деякі питання давали більш-менш цінні відповіді. Дослідна робота цих установ, хоч і проводилася за розробленою для них програмою, але більше стосувалася перевірки застосування результатів дослідів Полтавського поля в умовах того району, де розміщувалося це поле.

[1]Гриб Н.И., Чуйко В.К. Полтавская сельскохозяйственная опытная станция им. Н.И.Вавилова. – К.: Либідь, 1991. – С.4.
[2]Овсянников Б.А. Свод работ по 1911 год включительно четырех опытных полей Полтавской губернии: Золотоношского, Андреевского, Роменского и Прилукского /Под ред. С.Ф.Третьякова. – Полтава, 1914. – С.11.
[3]Пшеничный Н.И. Сельскохозяйственное опытное дело в России и на Украине от его зарождения до Великой Октябрьской социалистической революции: /Автореф. дис… докт. с.-х. наук. – К., 1964. – С.3 – 4.
[4]Там само. – С.3 – 4.
[5]Гриб Н.Н., Чуйко В.К. Полтавская сельскохозяйственная опытная станция им. Н.И. Вавилова. – С.4.
[6]Кириченко И. Отчет Андреевского Опытного Поля Кобелякского Уездного Земства за 1909 год. – Кобеляки, 1910. – С.3.

Олеся ОСТАПЕНКО

Київ

НАУКОВА СПАДЩИНА ПАВЛА ЧУБИНСЬКОГО: ВИВЧЕННЯ І ЗБЕРЕЖЕННЯ

Сьогодні з імені Павла Чубинського – автора нашого національного гімну “Ще не вмерла Україна” зняті усі заборони, накладені ще царськими, а пізніше й радянськими, цензорами. Однак, на превеликий жаль, він залишається маловідомим широкому загалові.

Досі немає фундаментального дослідження усієї його багатющої творчої спадщини, з’являються зазвичай лише окремі розрізнені “ювілейні” публікації у часописах. Досі не втілена ідея здійснення фольклорно-етнографічного дослідження місць, пов’язаних з діяльністю П.Чубинського. Мріється й про відбудову меморіальних пам’яток, створення музею видатного етнографа.

160 років від дня народження талановитого етнографа і фольклориста, юриста, соціолога й поета Павла Платоновича Чубинського виповнилося 27 січня 1999 року. Відміряно було йому долею коротке життя – лише 45 років, але, як зазначав його видатний сучасник і однодумець у подвижницькій праці Федір Вовк, “заслуги його такі значимі, що їх вистачило б на кількох професійних вчених”[1].

Тотальний наступ імперської політики повальної русифікації, асиміляції усіх націй – це умови, в яких довелося жити й працювати П.Чубинському. Проте, незважаючи на придушення українського слова, української культури у середовищі української інтелігенції пробуджується інтерес до своєї минувшини.

Ще в юності П.Чубинський знайомиться з демократичними ідеями Т.Шевченка, П.Куліша, М.Костомарова та інших членів Кирило-Мефодіївського Братства. Після закінчення Переяславського повітового училища та Другої Київської гімназії їде до Петербургу, де навчається на юридичному факультеті Петербурзького університету. Тут він починає займатися вивченням життя й побуту українців, бере участь у діяльності Петербурзької української громади, відвідуючи їхні щотижневі зібрання. До цього періоду належать і перші публікації Павла Платоновича, які з’являються на сторінках “Основи”, “Киевских губернских ведомостей” і “Черниговского листка”.

Павло Чубинський бере участь у мітингу протесту щодо розправи над учасниками варшавських маніфестацій. За це його виключають з університету. Повернувшись в Україну, живе у свого товариша в Чернігівській губернії і працює над дисертацією на тему “Очерк народных юридических обычаев и понятий Малороссии”, яку блискуче захищає в Петербурзі й здобуває ступінь кандидата правознавства, а через кілька років отримує за неї срібну медаль Російського Географічного Товариства. Він продовжує своє дослідження в галузі фольклору та етнографії, звичаєвого права й публікує їхні результати в “Основі”. Рецензує також виставу “Наталка Полтавка”, поставлену О.Марковичем і Марком Вовчком в Немирівській гімназії 1857 року[2].

У 1871 році виходить його поетична збірка “Сопілка” під псевдонімом Павлусь[3]. У поезії переважають фольклорні мотиви, що робить її близькою до народно-пісенної творчості.

Час від часу П.Чубинський здійснює мандрівки по Переяславщині, де збирає народознавчі матеріали. Тут він безпосередньо спілкується із селянами на теми, які їх найбільше цікавлять, надає їм юридичні

© О.Остапенко, 2000

консультації. У липні 1862 року Павло Платонович відвідує могилу Тараса Шевченка й виголошує там "підбурливу" промову. А восени 1862 року пише вірш "Ще не вмерла Україна", яку було покладено на ноти композитором Вербицьким.

Все це, та ще й донос сусіда Чубинських поміщика Ф.Трепова, стає на думку петербурзької слідчої комісії, достатньою підставою для арешту й заслання П.Чубинського до Архангельської губернії. Друзі попереджували його про арешт і радили емігрувати, але Павло Платонович рішуче відмовився. Він сказав, що не хоче ховатися, а з іншого боку – не відчуває за собою ніякого злочину, тому сподівається, що із заслання через якийсь час вдасться звільнитися, еміграція ж, за всіма ймовірностями, буде вічною[4].

Архангельський період життя П.Чубинського тривав довгих сім років (1862 – 1869). На початку свого перебування там він певний час проживав у місті Шенкурську – на півдорозі між Архангельськом і Вологдою. Після зустрічі з губернатором М.Арандаренком, який переконався в чесності, порядності й професіоналізмі Павла Платоновича, його було призначено слідчим суду міста Пінега.

У цьому місті П.Чубинський знайомиться з представниками нової генерації – молодими чиновниками акцизного відомства, які вирізнялися чесністю й порядністю. Там він також близько сходиться з людьми, які так само були на засланні в Архангельській губернії – колишнім вчителем Полтавської гімназії, а в майбутньому відомим соціологом О.Строніним, студентом Санкт-Петербурзького університету О.Симановським та іншими.

Влітку 1863 року в Північний край прибув новий губернатор М.Гартинг. Результатом їхнього знайомства став перехід П.Чубинського в Архангельськ на посаду секретаря статистичного комітету, а наступного року він був призначений чиновником з особливих доручень при губернаторі. Згодом Павло Платонович очолює будинки для сиріт і бездомних, редагує місцеву газету "Архангельские губернские ведомости".

На початку 1866 року П.Чубинський звернувся до міністра внутрішніх справ з проханням про дозвіл повернутися на батьківщину і звільнення від поліційного нагляду. Дозвіл про переїзд на південь Росії він отримав, але без зняття нагляду. Не бажаючи перебувати в таких умовах, П.Чубинський залишається в Архангельську, де продовжує свою працю в статистичному комітеті, розробляє та публікує програми для збирання статистичних даних, складає програми з фольклористики, етнографії, промислів та ремесел, звичаєвого права тощо. Багато уваги приділяє також вивченню архівних джерел з історичного та економічного минулого краю, займається науковою систематизацією статистичних даних, детальним дослідженням та описом Архангельської губернії.

Тут Павло Платонович згуртовує навколо себе обдаровану молодь – чиновників, інтелігентів-засланців, які допомагають йому в роботі по збиранню етнографічних даних та їхній систематизації. До цього були залучені ним також волосні писарі, сільські священики, кореспонденти з повітів. Він справляв на людей, що стикалися з ним чарівне враження, наслідком чого здебільшого бувало те, що люди із задатками доброї волі і чесної праці співпрацювали з ним охоче[5].

У 1865 році П.Чубинський став одним із організаторів вшанування пам'яті М.Ломоносова, у зв'язку зі століттям з дня смерті вченого. Ним було ініційоване й відкриття на батьківщині вченого сільської школи, будівництво якої було здійснено на народні кошти.

Не зважаючи на свою зайнятість, Павло Платонович став завідувачем міської публічної бібліотеки Архангельська і з властивою йому енергією взявся за доведення до ладу бібліотечного фонду. Це викликало невдоволення певної категорії чиновників, які побачили небезпеку в тому, що "малограмотні люди" не будуть усунуті від користування шкідливими для них творами[6].

Діяльність П.Чубинського не обмежувалася тільки виконанням покладених на нього обов'язків. Він займався розробкою проектів поліпшення економічного стану губернії – висловлював думку про необхідність побудови суднохідних каналів, а також каналу, який би міг з'єднати Біле море з Балтикою. Його пропозиція побудувати залізницю, яка б з'єднала Північну Двіну з В'яткою була виконана через тридцять років.

Робота П.Чубинського в статистичному комітеті була помічена Імператорським Вільним економічним та Російським Географічним Товариствами (РГТ). Йому було доручено дослідити стан хлібного і лляного виробництва і торгівлі в Північному краї. Для виконання цього доручення вчений об'їздив Архангельську, Вологодську, В'ятську і,

можливо, Пермську губернію. Не зважаючи на стислий термін (лише п'ять місяців) П.Чубинський з успіхом виконав доручення. Його звіт "О состоянии хлебной торговли в северном регионе" вийшов друком 1868 року на трьохсот сторінках. Звіт справив настільки сильне враження на членів РГТ, що його автора побажали бачити в Петербурзі.

За клопотанням керівництва РГТ П.Чубинський виїхав до Петербургу, де доповів про реалії російської півночі. А взимку 1869 року за сприяння віце-президента Товариства графа Літке та П.Семенова-Тянь-Шанського з нього був знятий поліційний нагляд і дано дозвіл на "повсеместное жительство" на території усієї Російської імперії.

Перу етнографа, окрім того, належить ще низка праць, написаних про Архангельську губернію: "Солеварение в Архангельской губернии" (1866), "Северо-Екатерининский путь" (1867), "Вятско-Двинская железная дорога" (1868).

Згадуючи роки заслання П.Чубинський писав, що він невтомно працював на Півночі і довів свою любов до російського народу.

Повернувшись у 1869 році в Україну Павло Платонович розгорнув активну діяльність по організації експедиції в Західно-Руський край, яка була запланована РГТ ще кількома роками раніше, але так і не відбулася через повстання в Польщі та відсутність керівника. П.Чубинський запропонував Товариству розширити географію та предмет вивчення експедиції – зосередити увагу не лише на дослідженні складу населення та різноманітних статистичних даних, але й етнографічних та фольклорних матеріалів. До раніше задуманого дослідження Південно-Західного краю були приєднані південні райони Гродненської й Мінської губерній, західні Люблінської й Сідлецької та північно-східна частина Бессарабії[7].

Свою першу подорож П.Чубинський разом з помічником здійснює 1869 року через Київський і Черкаський повіти в міста і села Подніпров'я, далі по долині р. Рось на Житомирщину. Було охоплено кілька районів Поділля, після чого вони попрямували на Бессарабію, звідки через південь Поділля обстежили західноволинські райони, заглибилися в українські поселення Холмщини, а звідти через південні білоруські райони, українське Полісся й повернулись до Києва.

Взимку 1869 – 1870 рр. П.Чубинський з молодим хлопцем І.Чередниченком продовжують обстеження Київської, Мінської, Гродненської, Волинської губерній.

Улітку 1870 року вони вирушають у третю мандрівку, залучивши до експедиції В.Кравцова. Маршрут пролягає через села Переяславського і Золотоніського повітів Полтавської губернії; Черкаський, Чигиринський, Звенигородський і Уманський повіти Київської губернії; Гайсинський, Ольгопільський, Балтський, Ямпільський, Могилівський, Летичівський, Літинський, Вінницький і Брацлавський повіти на Поділлі, а завершили експедицію в Липовецькому, Сквирському, Васильківському повітах Київської губернії.

Для залучення до роботи в експедиції якомога більшого числа учасників П.Чубинський сповіщав про свої поїздки в газетах, розсилав програми зі збору етнографічних, фольклорних, статистичних даних. Тому вчений знаходив велику допомогу на місцях. "Маса зібраного матеріалу, а також повідомленого мені, – величезна, завдяки співчуттю, зустрінутому експедицією в краї"[8], – писав сам учений у передмові до свого майбутнього видання результатів експедиції. Крім того, до роботи були залучені такі видатні діячі як О.Кістяківський, М.Лисенко, В.Антонович, І.Новицький, М.Петров, О.Потебня, М.Костомаров, В.Симиренко.

Під час експедиції було записано майже чотири тисячі обрядових пісень, понад триста казок, легенд і переказів, двадцять весільних обрядів, більш як у шістдесяти місцях зроблено записи говірок, із книг волосних судів вибрано тисячі ухвал. Майже скрізь нотувалися відомості про рівень урожаю, характер занять населення, тютюнництво, виноробство, шовківництво тощо.

П.Чубинський плекав мрію про створення наукової структури, щоб можна було відкрито займатись народознавчою діяльністю, видавати наукові праці, згуртувати розпорошені сили навколо відбудови української культури, літератури, етнографії, фольклористики тощо. Сповнений надій П.Чубинський написав листа до М.Максимовича, датованого 25 січня 1872 року: "Я буду клопотатися про створення Південного відділу Російського Географічного Товариства. Ця установа необхідна, вона була б рушієм вивчення краю і народу… Якщо я наважусь узяти на себе ініціативу у цій справі, то тільки тому, що вірю у свою енергію"[9].

З ініціативи вченого і за сприяння київського генерал-губернатора О.Дондукова-Корсакова, меценатів та впливових вчених ця

давня мрія української інтелігенції була втілена у життя. П.Чубинський після розробки "Положення про Південно-Західний відділ Російського Географічного Товариства" звернувся до керівництва товариства з проханням про відкриття його відділу у Києві. 10 листопада 1872 року положення київського відділу Товариства було затверджено, почалася робота над його реалізацією.

Офіційне відкриття відділу відбулося 13 лютого 1873 року у приміщенні колишнього Державного банку. Головував київський генерал-губернатор князь О.Дондуков-Корсаков, головою відділу було обрано Г.Галагана, заступником голови – В.Борисова, керуючим справами – П.Чубинського. Із доповіддю про основні напрями діяльності відділу виступив П.Чубинський.

Членами Південно-Західного відділу Російського Географічного Товариства стала більшість провідних діячів 70-х років XIX століття (Ф.Вовк, М.Лисенко, О.Русов, В.Антонович, П.Житецький, М.Драгоманов, О.Кістяківський тощо). Засідання відділу відбувалися один раз на півтора-два місяці в будинку його голови Г.Галагана, який, за словами Ф.Вовка, цілком підходив до тої ролі, в якій опинився, був чудовим головою Відділу, дуже щиро співчував його завданням і… захоплювався ними[10].

У цей період Павло Платонович перебуває у Городищі й займається адміністративними справами цукрових заводів Яхненків і Симиренка. З його ініціативи було вирішено видавати "Ежегодник по свекло-сахарной промышленности"[7].

Коло зацікавлень членів відділу було надзвичайно широким. Про це свідчать дослідження з різноманітних галузей: окрім статистики й етнографії – це археологія, історія, географія України, всесвітня історія, економіка, метеорологія, музика, антропологія, архітектура, право, філологія, медицина, математика тощо.

Були сформовані комісії для роботи з різних напрямів. Найбільш продуктивно працювала етнографічно-статистична Комісія. Комісією були вдосконалені програми до експедиції П.Чубинського. Надалі ці програми були надруковані і розіслані у різні установи та приватним особам по містах і селах української етнічної території.

Саме завдяки ініціативам П.Чубинського було створено наукову бібліотеку відділу та історико-краєзнавчого музею. Уже через три місяці – у травні 1873 року Київським відділом РГТ у будинку Г.Галагана зібрано 1000 книг і брошур з етнографії, статистики, археології, історії і 3000 цінних музейних експонатів – одягу, прикрас, іграшок, сільськогосподарських знарядь, колекції монет, мінералів тощо[11].

Київський відділ РГТ виробив собі можливість наукових публікацій – як окремими виданнями, так і в заснованому періодичному виданні "Записки Південно-Західного відділу імператорського Російського Географічного Товариства". Перший випуск "Записок" охоплював своїм змістом широкий спектр питань з різних галузей науки. До першого тому увійшли кращі матеріали за 1873 рік (О.Клоссовського з кліматології Києва[12], Ф.Вовка – про сільські ярмарки і кустарну промисловість[13], М.Лисенка – "Характеристика музичних особливостей малоросійських дум і пісень, які виконує кобзар Остап Вересай"[14], В.Антоновича – про промисловість Південно-західного краю в минулому столітті[15], П.Чубинського – про село Сокиринці[16]). Том також містить чимало статей з економічної тематики. Знаходимо тут дані й про промисловість України в її історичному аспекті (XVII ст.), торгівельні відносини з сусідніми державами й умови, в яких вони відбувалися; торгівельний обмін на ярмарках, програми вивчення кустарної промисловості.

У другому томі вміщені два реферати про результати Київського перепису, розвідку М.Драгоманова про варіанти південноруських пісень і їхню подібність з іноземними[17], стаття Г.Купчанка, що подавала історично-географічні відомості про Буковину та його ж збірка народних пісень з Буковини[18].

Був опублікований також "Календар Південно-Західного краю 1873 рік", укладений П.Чубинським та Борисовим. Вперше видані українські думи і пісні з репертуару кобзаря Остапа Вересая. Побачили світ "Отчеты о деятельности Юго-Западного отдела РГО" (1873, 1874), "Программа для собирания этнографических и статистических данных", укладена П.Чубинським і О.Русовим.

Одним із нових масштабних задумів П.Чубинського став одноденний перепис населення Києва навесні 1873 року. Він був проведений враховуючи досвід подібного перепису у Петербурзі, проте з урахуванням місцевих особливостей. Результати його виявили київське населення "майже на 50% більшим, ніж рахувалось офіційно". Цікаво, що майже половина киян визнали рідною мовою українську[19].

У цей час триває робота з підготовки до

видання матеріалів експедиції, здійсненої П.Чубинським 1869 – 1870 рр. Велику допомогу в цьому надали П.Гільтебрандт та М.Костомаров.

З 1872 до 1879 років було видано 7 томів у 9 книгах під загальною назвою "Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д.чл. П.Чубинским".

Перший том "Трудов" виданий у двох випусках. У першому випуску (1872) зібрані матеріали з народних вірувань, прислів'я, загадки і тексти, пов'язані з уявленнями народу про явища природи, знання народу про себе, про людей, житло, рослинний і тваринний світ, народну космогонію.

Книга відкривається загальною вступною статтею "От комиссии по снаряжению этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край" та "Общим предисловием к материалам и исследованиям, собранным П.П.Чубинским". Авторство обох статей належить Павлу Чубинський.

Другому випуску передують його вступні зауваження, а розділ "Чаклунство" супроводжує грунтовне дослідження В.Антоновича. Випуск побудований на прислів'ях, приказках, загадках та неопублікованих витягах із судових документів.

Другий том (1878) – "Українські народні казки" – увібрав 148 фантастичних і 145 побутових казок-записів, до того часу невідомих у літературі.

Третій том (1872) присвячений описам календарних народних звичаїв та обрядів. Цей том містить багатий фольклорний матеріал – 587 зразків народної календарної пісенності.

У четвертому томі (1877) вміщені записи родинних обрядів та звичаїв (хрестини, весілля, похорон), а також колискові, дитячі пісні та ігри, прикмети, засоби традиційного лікування дітей та вагітних жінок. Проте найповніше тут представлені матеріали про народне весілля. П.Чубинський зробив двадцять описів весільного обряду. Це найповніше на той час зібрання весільних обрядових пісень – 1943 тексти.

У п'ятому томі (1874) зібрані українські народні пісні, згруповані в 4 розділи: пісні про кохання, сімейні, побутові та жартівливі. Тут міститься 1884 словесних текстів. У систематизації цього тому взяв активну участь М.Костомаров.

Шостий том (1879) присвячений звичаєвому праву українців. Власне саме П.Чубинський вперше дослідив цю галузь народознавства. У підготовці шостого тому значну допомогу надав О.Кістяківський, який вивчав матеріали волосних судів.

Сьомий том має два випуски. У першому випуску (1872) зроблена спроба охарактеризувати інші національності, що проживали на теренах України – поляків, євреїв, німців, чехів, греків, циган, росіян тощо; подано деякі статистичні дані.

Другий випуск (1873) має назву "Малоруссы Юго-Западного края". Тут подана характеристика антропологічного типу українців. Дослідник зробив спробу окреслити національний характер українців, описав деякі елементи національної культури українців (архітектура, житло, одяг, харчування тощо).

Видання капітальної семитомної праці стало подією всеросійського масштабу, яка отримала багато схвальних рецензій. За словами академіка Л.Берга, експедиція, очолювана П.Чубинським, в Південно-Західний край була найвидатнішим явищем в історії тодішньої етнографії. Академік О.Білецький відзначає, що видання фольклорних матеріалів, зібраних П.Чубинським, "було найвизначнішим фактом у галузі збирання пам'яток". За словами І.Франка, видання результатів експедиції П.Чубинського – це "жива картина життя і побуту українського люду з його звичаями, світоглядом, з його радістю і безмірною тугою"[20].

"Труды" П.Чубинського, видані за останній час кількома об'ємними томами, становлять таку кількість дорогоцінних, буквально приголомшливих своїм багатством, різноманітністю та повнотою відомостей, що повне засвоєння їх і відтворення живого сучасного образу українця можливі лише при наполегливому вивченні цієї багатої спадщини, заповіданої науці на вічні часи[21].

На Міжнародному конгресі в Парижі П.Чубинському за матеріали експедиції було присуджено золоту медаль, а по завершенні видання в 1879 році присуджено Уварівську премію.

Тим часом над Південно-Західним відділом РГТ нависли хмари. За визнанням Федора Вовка: "Уже з кінця 1874 р. "Киевлянин" опублікував ряд статей, у яких намагався довести, що Південно-західний Відділ Російського Географічного Товариства був заснований у Києві з метою пропаганди україн-

ського сепаратизму, і одноденний перепис був влаштований лише для того, щоб показати, що ледь не пів-Києва вважають своєю рідною мовою малоруську… За цим пішли вже не літературні, а цілком "агентурні" доноси"[22].

Після виходу у 1876 році Емського указу про цілковиту заборону українського слова діяльність Південно-Західного відділу РГТ стала неможливою. Його було остаточно закрито. Знищено тираж третього тому "Записок Юго-Западного отдела РГТ", конфісковано матеріали до четвертого і п'ятого томів. Архів відділу, бібліотеку, музей було розпорошено.

У 1876 році П.Чубинський змушений був виїхати разом з родиною до Петербургу, де працював чиновником у Міністерстві шляхів сполучення. Там він перебував протягом двох років. У квітні 1879 року за клопотанням керівника Міністерства К.Посьєта Павло Платонович повертається в Україну.

В останні роки він тяжко хворіє. Катастрофічно не вистачає грошей на лікування і друзі надають допомогу. Родина Чубинських живе то в Борисполі, то на хуторі.

Смерть П.Чубинського настала 26 січня 1884 року. Похований він був у рідному Борисполі.

Різноманітні періодичні видання зарясніли некрологами – в "Киевской старине" опубліковано некролог О.Кістяківського, друкують некрологи й "Исторический вестник" та "Труды этнографического отдела Общества любителей естествознания".

Через 30 років журнал "Украинская жизнь" публікує підбірку матеріалів пам'яті П.Чубинського. М.Сумцов зазначав у своїй статті: "Пройшли роки..., а його капітальна праця жива і проявляє всі ознаки славного життя"[23]. Ф.Вовк також дуже високо оцінив творчість П.Чубинського, якого вважав своїм учителем: "П.П.Чубинський, зі всіма його чеснотами й недоліками, був без сумніву, надзвичайно видатною особистістю, якій за інших обставин належала б значно видатніша історична роль. Але у нього ніби й не було усвідомлення своєї переваги над багатьма іншими, і при всьому своєму бурхливому темпераменті він був по суті надзвичайно скромним і невибагливим. Це ще одна симпатична риса для характеристики його високого суспільного значення, яке не забудеться Україною ніколи"[24].

[1]Волков Ф. П.П.Чубинский. Отрывки из личных воспоминаний // Украинская жизнь. Отд. оттиск. – 1914. – № 2. – С. 17.
[2]Основа. – 1962. – № 3.
[3]Сопілка: Сборник стихотворений на малороссийском языке Павлуся. – К., 1871.
[4]Киевская старина. – 1903. – С. 228-229.
[5]Киевская старина. – 1903. – С.234.
[6]Киевская старина. – 1884. – № 2. – С.344.
[7]Общее предисловие к материалам и исследованиям, собранным П.П.Чубинским // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край… Материалы и исследования, собранные д.чл. П.П.Чубинским. – СПб., 1872. – Т.I. – С.XI (далі Труды…)
[8]Труды…– Вып.1 – СПб. – С.XV.
[9]Лист П.Чубинського до М.Максимовича. Вступне слово П.Попова // Народна творчість та етнографія. – 1963, № 3.
[10]Волков Ф. П.П.Чубинский. Отрывки из личных воспоминаний // Украинская жизнь. Отд. Оттиск. – 1914. — № 2. – С. 6.
[11]"Современные известия". – 1881, ч.53.
[12]Коссовский А.В. Некоторые данные для климатологии Киева // Записки Юго-Западного Отдела РГО. – Т.I. – 1874. – С.91.
[13]Волков Ф.К. О сельских ярмарках и кустарной промышленности //Записки Юго-Западного Отдела РГО. – Т. I. – 1874. – С. 265.
[14]Лысенко Н.В. Характеристика музыкальных особенностей малорусских дум и песен, исполняемых кобзарем Вересаем // Записки Юго-Западного Отдела РГО. – Т. I. – 1874. – С. 339.
[15]Антонович В.Б. О промышленности Юго-западного края в XVII стол. // Записки Юго-Западного Отдела РГО. – Т. I. – 1874. – С. 179.
[16]Чубинский П.П. Несколько народных исторических преданий// Записки Юго-Западного Отдела РГО. – Т. I. – 1874. – С. 291.
[17]Драгоманов М.П. Отголосок рыцарской поэзии в русских народных песнях. Песни о "Королевиче" // Записки Юго-Западного Отдела РГО. – Т. II. – 1875. – С. 47.
[18]Купчанко Г.И. Некоторые историко-географические сведения о Буковине // Записки Юго-Западного Отдела РГО. – Т. II. – 1875. – С. 289.
[19]Чубинский П.П. Обзор данных о населении г.Киева по одноденной переписи, произведенной 2 марта 1874 г. // Записки Юго-Западного отдела РГО. Т.II. – К.,1875.
[20]Записки Наукового товариства імені Т.Шевченка. – Львів, 1903. – Кн. 5.
[21]Живописная Россия. – СПб., 1897. – Т. 5. – Ч. 1. – С. 4.
[22]Волков Ф. П.П.Чубинский. Отрывки из личных воспоминаний // Украинская жизнь. – 1914. – № 1.
[23]Сумцов Н. Памяти П.П.Чубинского. – М., 1914.– С.3.
[24]Волков Ф. П.П.Чубинский. Отрывки из личных воспоминаний // Украинская жизнь. – 1914.– №1.

Лоренцо ПОМПЕО
Рим

ГУМАНІСТИЧНА ЕТНОГРАФІЯ В ПОСЛАННІ ЩОДО РЕЛІГІЇ І ЖЕРТВОПРИНЕСЕНЬ ДАВНІХ ПРУСІВ ЯНА САНДЕКІЯ МАЛЕКІЯ (МЕЛЕТІУСА)

Послання Яна Сандекія Малекія (латиною Іоганнес Мелетіус) є, без сумніву, одним з найдавніших і найцікавіших джерел з фольклору, вірувань, язичницьких звичаїв на території Литви, Латвії, Білорусії та України, що знаходились під польським пануванням. Відомості, подані в розглядуваній праці, частково взяті з інших джерел, частково – з власного досвіду автора. Насправді не всі відомості, викладені в цій праці, є достовірними; проте у будь-якому разі вони викликають інтерес "протоетнографічного" характеру стосовно народів польсько-латинської Речі Посполитої.

Ян Малекій, відомий в латинській версії як Мелетіус, народився в простій міщанській сім'ї в Сачі наприкінці XV ст., у місцевості, що межувала з лемками, однією з найзахідніших українських спільнот. Нам невідомо, чи навчався він в університеті в Кракові; точно лише відомо, що був пов'язаний з культурним життям столиці Польського королівства. Мелетіус відіграв значну роль в процесі утвердження польської мови разом з Б'єрнатом з Дубліна, автором першої книги, надрукованої польською мовою, "Raj duszny", що вийшла в 1513 р., та іншими авторами перших польськомовних книжок (апокрифічна і популярна література), – такими, як Ян з Кошичек або Бальтазар Опецю.

Малекій, починаючи з 20-х років, був членом типографської корпорації, працюючи спершу в типографії Унглера (де було опубліковано цитований його твір польською). Його ім'я з'явилось в колофоні видання однієї версії Бальтазара Опеца псевдо-Бонавентури "Żywot Pana Jezu Krysta" ("Життя Ісуса Христа") 1522 року, редактором якого був Малекій. 1525 року він відкрив власну типографію і крамницю , де продавав свої книги, на вулиці Флоріаска в Кракові. Але справа не мала успіху і скоро йому довелось припинити її.

1530 року Малекій відкрив типографію при літній резиденції архієпископа Анджея Кшицького Пультуска. Кількома роками пізніше архієпископ став примасом Польщі, а Мелетіус тим часом перейшов у лютеранську конфесію і в 1537 р. став лютеранським пастором в Ельку, в Прусії. Проте деякі його проповіді, які не дуже відповідали лютеранській вірі, накликали на нього гнів пруського монарха, і той примусив Мелетіуса покинути Прусію. В цей період він пише деякі важливі праці з питань релігії і поганських вірувань: "Epistola de sacrificiis et idolatria vetrum Borussorum, Livonum aliarumque vicinarum gentium" ("Послання про жертвопринесення та ідолів прусів, ливонців і інших близьких народів"), написане в формі послання, адресоване гуманісту і ректору Кенігсберзького університету Єржі Сабінусу, і опубліковане вперше у виданні Хорнера "Livoniae historia" ("Історія Лівонії") в 1551 р. Це послання було декілька разів перевидане протягом XVI – XVII ст. Ян Лазинський включив його до свого "De russorum, moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu" ("Про релігію, жертвопринесення, весільні і поховальні звичаї русинів, московитів і татар") 1582 р., цитуючи послання Мелетіуса кілька разів у цій праці та наступній "De diis Samagitarum" ("Про богів Жмуді"), опублікованій в 1615 р. разом з трактатом Михайла Литвина "De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moscovitarum" ("Про звичаї татар, литовців і московитів"), написаним в 1550 р.

Послання Мелетіуса-Малекія було перевидане в короткому викладі "Respublica Moscovia et urbes" ("Республіка Московія і міста") 1630 року. Ця праця являє собою одне з найдавніших і найважливіших джерел з погляду етнічності народів, які були об'єднані в тогочасній Речі Посполитій. Не лише її численні перевидання, а й посилання на неї майже у всіх пізніших працях, які так чи інакше

Переклад з італійської Наталії Розинки .

©Л.Помпео, 2000
©Н.Розинка, переклад

стосувались тих самих тем, засвідчують важливість послання.

В 1584 р. Себастьян Фабіан Клонович, люблінський нотаріус непевного походження, публікує своєрідний твір. Мова йде про поему в латинських двовіршах про західну Україну під назвою "Roxolania..." . Свідчення Клоновича про поховальні звичаї українців заслуговує на увагу і підтверджує відомості, раніше викладені Мелетіусом.

За 2 роки до того, як вийшла праця Клоновича, Ян Лазинський включив її до своєї "De russorum, moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu", в якій було перевидане і кілька разів цитоване послання Мелетіуса, в той час як праця Гваньїні "Sarmatiae europeae descriptio" ("Опис європейської Сарматії") була опублікована кількома роками раніше, в 1578 р. в Кракові.

З дати публікації зазначеної праці, яка охоплює період з 1578 до 1584 року, ми можемо відзначити посилення інтересу етнографічного характеру, що стосується території і населення Речі Посполитої. З цього погляду послання Мелетіуса є одним з найчастіше цитованих і друкованих джерел. В "Kronica polska, Litewska, Żmódska i wszystkiej Rusi" ("Хроніці Польській, Литовській, Жмудській і всієї Русі") Мацея Стрийковського, написаній польською і опублікованій в Кракові в 1582 р., в четвертому розділі, який називається "O starodawnych ceremoniach, albo raczej szaleństwach Ruskich, Polskich, Żmódzkich, Litewskich, Liflandskich i Pruskich obywatelów balwochwalcow i róznosc ich bogów falsywych" ("Про стародавні церемонії руських, польських, жмудських, литовських, ліфляндських і пруських жителів і про різних їхніх поганських богів"), розповідається саме про віру і звичаї народів Речі Посполитої; до числа джерел цього розділу можемо з впевненістю віднести також вищезгадане послання. Так, на стор. 149 Стрийковський, у зв'язку з поховальними звичаями, приводить ті ж формулювання, що й Малекій у своєму посланні.

Ця праця може бути співставлена з трактатом, який надав західним гуманістам перші відомості про значну географічну територію між Річчю Посполитою і Московією: "Трактатом про 2 Сарматії" Матвія Меховського, надрукованим в Кракові в 1517 р., перекладеним в 1561 р. на італійську під назвою:"Historia delle due Sarmatie tradotta per il signor Annibale Maggi bresciano" ("Історія двох Сарматій, перекладена для пана Аннібала Маджі з Брешії"). Це видання було знову надруковане в наступному році і в 1584. Потім воно перевидається в творі Рамузіо "Delle navigazioni et viaggi" ("Про мореплавання і подорожі") в 1606 р. і згодом частково видається в 1634 р.

Всі видання трактату виходили у Венеції. У розділі "Про Литву і Жмудь" особливо цікаві відомості про культи литовців, пов'язані зі зміями, вогнем, поховальними обрядами, поганським святилищем біля річки Нев'яши. Автор трактату, Матвій Меховський, кілька разів був в Італії, зокрема в Римі з приводу Святого 1500 року, тому часто порівнює описані ним річки і міста з італійськими. Інтерес до народів Східної Європи посправжньому зародився в колах італійських гуманістів, як це засвідчує також початок згадуваного послання, тобто елегія Єржі Сабінуса, адресована П'єтро Бембо, що не дійшла до нас. В ній мова йде про явища, описані також і Малекієм.

Тим же часом, що і зазначене послання, тобто серединою XYI ст., датуються і послання Станіслава Оржеховського (Станіслав Оріховський – українською; в світі він більш відомий як Оріховіус Рутенус) італійським гуманістам Паоло Рамузіо (1549) і Франческо Комендоні (1564), в яких автор подає відомості з перших рук про свій "gens" (народ) ("gente rutheni, natione poloni" – "мій народ – український, нація – польська" – мав він звичку писати про своє походження).

Не всі відомості, подані Малекієм, виявились достовірними. Так, у списку божеств поганського Олімпу давніх прусів ним згадуються імена, не знайдені ні в яких інших джерелах. Брукнер в своїй "Mitologia slava" (італійський переклад, опублікований в Болоньї в 1923, в оригіналі ж – "Mitologia słowiańska, Kraków, 1918) показав, що Мелетіус використовував пруську "Агенду" Сператуса і Поленца 1530 року, в якій міститься канон пруських богів – працю, повну описок і помилок, що випливали з недостатнього знання авторами місцевої мови.

Натомість інформація про звичаї (поховальні і весільні, а також пов'язані з жертвоприносенням), надана Мелетіусом, вважається достовірною. Можна відмітити відповідності між деякими аспектами східно-слов'янського фольклору і обрядами, описаними в посланні. Деякі обряди, пов'язані з календарним циклом

і врожаєм, описані Мелетіусом майже так само, як у етнографічних джерелах XIX ст. Наприклад, про ритуали, пов"язані зі жнивами, він пише: "Коли ниви достигли, селяни збираються на полях для жертвопринесення, що українською мовою називається Зажинок. Це початок жнив. По закінченні цього священного дійства обирають одного з громади, віддаливши його від групи, і починають жнива; врожай потім заносять в хату. Наступного день усі його близькі, а потім і всі, хто хоче, збирають врожай, після чого відбувається ще одне жертвопринесення на знак подяки, що українською мовою називається Ожинок, це врожай жнив."*

Володимир Пропп в своїй монографії про російські аграрні свята (італійський переклад опублікований в 1978, в оригіналі – "Русские аграрные праздники, Ленинград, 1963)у п'ятому розділі, присвяченому культу рослин, на 125 стор. подає такі ж відомості, як і Малекій: "Початок жнив називався зажинок або зажинки і супроводжувався деякими святковими обрядами. Перший сніп не заносили до сараю для соломи, його врочисто заносили до хати. Він не був дуже великим і його залишали в кутку біля входу або під іконами і прикрашали гірляндами, зробленими з квіток і колосся...

Не лише початкова, а завершальна частина жнив супроводжувалася ритуальними дійствами. Маленький пучок колосся не зжинали зовсім, і скрізь його називали "бородою". Цей звичай заплітання "бороди" доповнювався звичаєм урочистого внесення останнього снопа в хату. На відміну від першого снопа, який називався зажиночний, останній називався дожиночний. Звичаї, пов'язані з цими двома снопами, головним чином співпадають. Останній сніп також називався іменинник, був прикрашений стрічками, квітами і гірляндами, його зі співами вносили до хати господаря".

Також цікавий взаємозв'язок між жертвуванням козла, описаним Мелетіусом, і значенням фігури козла у східно-слов'янському фольклорі. В посланні, наприклад, читаємо: "Ці покликані чорти, які прийшли у клуню всі разом, піднімають козла і тягнуть його в інший кінець, де співають гімн, по закінченню якого опускають його і залишають. Потім священик жертвопринесень попереджує народ для того, щоб це священне жертвопринесення, благочестиво засноване предками, робилось з найвищою пошаною, щоб релігійно зберегти пам'ять для нащадків. Застерігши народ, той самий священик вбиває жертву і пускає її кров яку збирають у тарілку."*

Той самий Пропп у сьомому розділі праці про російські аграрні свята щодо свят і розваг, наприклад, різдвяного переодягання і кортежу, пише на с.197: "Люди виряджались у звірів і іноді вбирались в звірині шкіри. Серед цих звірів нас цікавить коза... Коза – одна з найархаїчніших масок. Козу як маску частіше знаходимо в Україні і Білорусії, ніж у Великій Росії... Кортеж з козою іноді супроводжувала процесія Колядників... Починається дійство. Поки інші співають, коза рухається... В пісні говориться, що козу хочуть вбити. Зі словами "Ой, ударив козуньку" один з натовпу вдаряє козу між рогами, і вона залишається на землі, поки колядники не дійдуть до слів у пісні "Здорова устала" (дивіться, наприклад, також у Карського, "Белорусы, очерки словесности белорусского племени", Москва, 1916)."

Цей кортеж, який здається справжньою пародією на описане в посланні Мелетіуса жертвопринесення, супроводжувався такою піснею:

Где коза ходит, там жито родит,
Где коза хвостом, там жито кустом,
Там, где коза ногой, там жито горой,
Где коза рогом, там жито стогом.[1]

Інші джерела етнографічного характеру, такі, як опис інтермедії кози Х. Ящуржинського, "Рождественская интермедия (коза)", опублікований в "Киевской старине" в жовтні 1898, теж засвідчують значимість, яку мала коза у віруваннях українців щодо родючості землі.

* Similiter quando jam segetes sunt maturae, rustici in agris ad sacrificium congregantur, quod lingua Ruthenica Zazinec vocatur, id est initium messis. Hoc sacro peracto, unus ex multitudinis electus, messem auspicatur, manipulo demesso, quem domum adfert. Postridie omnes primo illius domestici, deinde caeteri quicumque volunt, messem faciunt. Facta autem messe, solenne sacrificium gratiarum actione conficiunt, quod Ruthenica lingua Ozinec, id est, consumatio messis dicitur.

*His Daemonibus invocatis, quotquot adsunt in horreo, omnes simul extollunt caprum, sublimemque tenent, donec canatur hymnus, quo finito, rursus demittunt ac sistunt caprum in terram. Tum sacrificulus admonet populum, ut solenne hoc sacrificium a maioribus pie institutum, summa cum veneratione faciant, eiusque memoriam religiose ad posteros confervent. Hac concinuncula ad populum habita, ipse mactat victimam sanguinemque patina exceptum, dispergit.

Відомості, які нам подає Мелетіус про язичницькі жертвопринесення у день Св. Георгія, тобто 23 квітня, знайомлять нас з дорогоцінною інформацією, яку можемо пов'язати з піснями і звичаями східних слов'ян, приуроченими до цього свята і присвяченими цьому святому. Мелетіус пише: "В день Св. Георгія звичайно приносили жертву Пергрубрію, який мав статус бога квітів, рослин і всього насіння, Цьому Пергрубрію жертву приносили таким чином. Святкуючий, якого називали Вурхайтен, бере правою рукою жбан, повний пива, співає хвалу чорту і каже: "Ти, який віддаляє зиму і наближає чарівність весни, – для тебе квітнуть сади та зеленіють ліси і гаї". Завершивши цей монотонний спів, бере посудину зубами і п'є пиво, не допомагаючи собі руками. Потім, тримаючи зубами спорожнений жбан, ставить його на землю. Посуду підіймають з землі, знову наповнюють, всі наближаються і п'ють по черзі, співаючи гімн на честь Пергрубрія. Потім усі святкують і танцюють цілий день".*

Трьома століттями пізніше, в фундаментальній праці Джеймса Джорджа Фрезера "Золота гілка", описуються деякі святкові обряди, що здійснювалися під час цього свята в Україні: "В Україні в день Св. Георгія (23 квітня) священик у своїх шатах, супроводжуваний послушниками, йде в поля за село, де тільки-но пробиваються перші зелені листочки майбутнього врожаю, і благословляє їх. Після цього молодята (нещодавно одружені) лягають парами на посіви і перекидаються кілька разів на них, вірячи, що це допомагає родючості землі"[2]. Фрезер приводить ритуальну формулу з Росії, якою учасники відповідають на можливі протести священика: "Що ж ви, батюшко, не хочете нам добре, не хочете, щоб у нас був хліб? А їсти наш хліб ви любите". Вражають аналогії між ритуалами, описаними Фрезером і Мелетіусом, у якого функцію священика виконує, очевидно, Вурхайтен у цитованому фрагменті послання. Той самий Фрезер нижче додає, що в деяких частинах Росії священик сам перекидається на посівах в полі.

Андрій Синявський в своїй нещодавній роботі "Іван-дурень. Язичництво, магія і релігія російського народу" (опублікований в Неаполі в 1993, в Парижі – в 1990) подає відомості, запозичені з монографії Максимова "Нечистая, неведомая и крёстная сила" стосовно традиційних доброзичливих пісень для закликання святого[3]. Дійсно, Святий Єгор (або Св. Єгорій) вважався захисником землеробства, і доброзичлива пісня сприймалась як передумова для майбутнього врожаю. На Єгоріїв день худобу вперше виганяли на пасовище і роса цього дня вважалася добрим знаменням. Існувала традиція перед вигоном на пасовище кропити худобу святою водою.

В. Пропп у цитованій монографії повідомляє про традицію, пов'язану з цим святом і взяту з твору Калинського "Церковно-народный месяцеслов на Руси", що з'явилась в публікації "Записки Русского географического общества по отделению этнографии" т.7, СПб., 1913. Згідно з цим джерелом, в цей день слід було пекти Козулі, солодощі, які за назвою нагадують козу, і плести гірлянди семіка. В обох випадках традиції, приурочені до цього свята, виглядають пов'язаними з язичницькою церемонією жертвопринесення для поліпшення врожаю.

Язичницький аспект обрядів на свято Св. Георгія не залишився непоміченим і для Івана Вишенського. Видатний український полеміст кінця XVI ст. різко засудив ці обряди, тавруючи їх як диявольські. Наприклад, він писав: "На Георгия-мученика празник дияволский на поле изшедших сатане оферу танцами и скоками чинити разорете; гневает бо ся на землю вашу Георгий мученик, што немаеш християнина православного, который би руганье тое дияволское очистити и изгнати могл"[4].

Але ще цікавіша інформація міститься в посланні Мелетіуса з погляду поховальних звичаїв, які автор описує дуже точно, базуючись, можливо, на власних спостереженнях. Він описав поховальні звичаї, на яких міг бути присутнім. Про це свідчать ритуальні фрази, подані в посланні дійсно з місця їх походження, тобто на межі між Західною Україною і Польщею, як можна зрозуміти з мови, яку автор називає "українською" ("ruthenica").

* Die Georgii sacrificium facere solent pergrubio, qui florum plantarum omniumque germinum Deus creditur. Huic Pergrubio sacrificant hoc modo. Sacrificulus, quem Vurchayten appellant, tenet dextra obbam cerevisiae pienam, invocatoque daemonii nomine, decantat illius laude: Tu (inquit) abigis hyemem, tu reducis amoenitatem veris: per te et horti virent, per te memora et silvae flondent. Hac cantilena finita, dentibus apprehendens obbam, ebibit cerevisiam nulla adhibita manu: ipsamque obbam ita mordicus epotam retro supra caput jacit. Quae cum ab terra sublata, iterumque impleta est, omnes quotquot adsunt ex ea bibunt ordine, atque in laudem Pergrubrij hymnum canunt. Postea epulantur tota die, et choreas ducunt.

Ось що повідомляє, наприклад, Мелетіус: "На похоронах зберігся такий ритуал: селяни одягали покійників і поміщали їх в сідло, супроводжували їх, а їхні родичі, п'ючи пиво, голосили, що українською мовою звучить так: "А, ле, ле, ле, ле, і проч ти мене умарл? І за ті ніє мієл што єсті або піті? І проч ти умарл? А, ле, ле, ле, ле, і за ті ніє мієл красноє млодіце? І проч ти умарл"? (Чому ти помер? Тому, що не мав, чого їсти або пити? Чому ти помер? Тому, що не мав красної молодиці? Чому ти помер?)

В такий спосіб ті, що лементують, перелічували по порядку всі благодіяння, здійснені покійним. Згадувалися його діти, птахи, бики, коні. Запитуючи про його володіння, співали таку пісню: "Чому все ж ти помер, ти, який володів стількома речами?"

Після голосіння цілували руки померлого, по шию чоловіка обмотували покривалом. Жінці давали голку з ниткою. Коли покійника везли до могили, велика кількість з тих, хто супроводжував похоронний кортеж, їхали навколо возу на конях; витягаючи шаблі, розрізали ударами повітря і гукали: "Гегейте, бегайте пекелле".

Ті, що влаштовують померлому похорони, кидають в могилу монети для того, щоб попрощатись з покійником з причастям. В голови померлому, що лежить в гробниці, також клали хлібину і пляшку пива, щоб його душа не відчувала голоду і спраги.

Дружина зранку і звечора, зі сходом і заходом сонця, сидячи або лежачи на могилі померлого чоловіка, голосила 30 днів. Родичі починали поминати на третій, шостий, дев'ятий і сороковий день, куди запрошували душу покійника, закликаючи його перед дверима. Поминальники запрошували до трапези померлого і сиділи за столом мовчки, як німі, не використовуючи виделки. За столом порядкували двоє жінок, які подавали їжу гостям, також не використовуючи жодної виделки.

Деякі кидали під стіл щось з тарілки і наливали також випити, вірячи, що нагодують душу. Коли випадково щось падало зі столу на землю, його не чіпали, а залишали як їжу (як вони самі говорили) покинутим душам, які не мали ні живих друзів, ні родичів, котрі б запросили їх на поминки.

Закінчивши поминальний обід, розпорядник підводиться з-за столу і прибирає мітлою все, що залишилось, змітаючи душі померлих разом з пилом, як блощиць, і, щоб відігнати їх від хати, проклинає ці душі зі словами: "Ели, пили души, ану вон, вон".

Після цього люди, які прийшли на поминки, починають змагатись з кубками, і чоловіки п'ють на честь жінок, а жінки – на честь чоловіків, і цілують одне одного."*

Це свідчення завершує найцікавішу частину зазначеного послання. Передовсім, ритуальні формули дають нам дорогоцінну інформацію, що дозволяє з точністю відновити поховальний обряд. Його опис взятий з уже

---

* In funeribus hic servatur ritus. A rusticanis, defunctorum cadavera vestibus et calceis induuntur et erecta locantur super sellam, cui assidentes illorum propinqui, perpotant ac helluantur, epota cerevisia, sit lamentatio funebris quae lingua ruthenica sic sonat: "*Ha le, le, le, le y procz ty mene umarl? I za ti nie miel szto yesty albo pity? Y procz ti umarl?*

Ha le, le, le, le, i za ti nie miel krasnoie mlodzice? I procz ty umarl?" Hoc modo lamentantes enumerant ordine omnia externa illius bona, cuius mortem deplorant: neimpe liberos, oves, boves, equos, anseres, gallines, etc. Ad quae singula respondentes, occinunt hanc naenia, cur ergo mortuus es, qui haec habebas?

Post lamentatione dantur cadaveri munuscula, nempe mulieri sila cum acu: viro linteolum, idque eius collo implicatur. Cum, ad sepulturam effertur cadaver, plerique in equis funus prosequuntur, et currum obequitant quo cavader vehitur: eductisquae gladiis, verberant auras vociferantes: *Gedeite, begaite pekelle*/ Qui funus mortuo faciunt, nummos projiciunt in sepulchrum, tanquam viatico mortium prosequentes. Collocant quoque panem, et legenam cerevisia plenam ad caput cadaveris in sepulchrum illati, ne anima vel sitiat vel esuriat. Uxor mane et vesperi, oriente at occidente sole, super extincti conjugis sepulchrum sedens vel jacens, lamentatur diebus triginta. Cognati vero ineunt convivia die tertio, sexto, nono et quadragesimo, a funere. Ad quae convivia animam defuncti invitant, precantes ante januam. In his conviviis, quibus mortuo parentant, tacite assident mensae tanquam muti, nec utuntur cultris. Ad mensam vero ministrant duae mulieres, quae hospitibus cibum apponunt, nullo etiam culteno utentes. Singuli de uno quoque ferculo aliquid sub mensam jaciunt, quo animam parsi credunt, eisque potum effundunt. Si quid forte deciderit de mensa in terram, id non tollunt, sed desertis (ut ipsi locuuntur) animibus reliquunt manducandum, quae nullos habent vel cognatos vel amicos viventes, a quibus excipiantur convivio. Peracto prandio, sacrificulus surgir de mensa ac scopis domum purgat; animasque mortuorum cum pulvere ejicit, tanquam pulices, atque his precatur verbis, ut ex domo recedant: *Ieli, pili duszyce, nu vven, vven*. Post haec incipiunt convivae inter se colloqui et certare poculis. Mulieres viris praebibunt et viri vicissim mulieribus, seque mutuo osculantur."

згадуваної праці Лазинського, з цитуваннями ритуальних формул, які подає Малекій.

Відомості, подані в посланні, мають численні підтвердження в інших джерелах. Перш за все, в інформації про поховальні ритуали, яку пропонує перський письменник арабською мовою Ібн Руста на поч. X ст., де вказано про звичай на Русі пропонувати їжу померлому і поминки на його честь[5]. Інша праця, що представляє великий інтерес для української етнографії – це "Роксоланія" С. Ф. Клоновича, де серед іншої дуже цікавої інформації, пов'язаної зі звичаями і народним вбранням населення Західної України, у версії 1709 – 1806 рр., міститься детальний опис поховальних обрядів, що в більшій частині відповідає відомостям, поданим Мелетіусом[6].

Інформація Франса Вінка "Релігія слов'ян", що вийшла в "Історії релігій" під редакцією Генрі-Чарльза Пуеха (оригінал – "Historie des Religions", Gallimard, Paris 1970 – 1976), вражаюче нагадує опис поховальних обрядів Мелетіуса: "Слов'яни вірили в життя після смерті, попри твердження Тіетмара, за яким "зі смертю і часом все скінчиться". В такий спосіб Тіетмар натякає на християнські вірування, які були фактично невідомі слов'янам. Вони вважали потойбічне життя свого роду зворотньою стороною цього світу.

Вони вірили, що мертві житимуть в тих самих умовах, що й живі. Для цього покладали біля покійників або біля урн їжу і найрізноманітніші речі, в яких померлий міг мати потребу в своєму майбутньому існуванні. Так, щоб покійник неохоче відділявся від свого клану і намагався триматись за того, хто проведе його в його самотню подорож.

Уявлення, яке мали про душу, було цілком пов'язане з людиною; до неї ставились, як до живого тіла, більшою чи меншою мірою пов'язаного з тілом мертвим. Ритуал поховання передбачав багато засобів, які мали запобігти раптовому поверненню душі.

Загалом констатують вічний страх перед можливістю залишитись у тісних стосунках з покійниками. В дні поминок родичі виконують різноманітні обряди над могилою і приносять їжу. Вважали, що померлі впливають на родючість полів.

Отже, смерть передовсім вважалась відсутністю життя, і померлі в основному прирівнювались до клану живих"[7].

В цілому послання Мелетіуса є документом великого значення як з точки зору цінної інформації етнографічного характеру, так і як документ, що засвідчує прояв першого інтересу до культурних феноменів, що належать до усної традиції, звичаїв, одягу, вірувань і обрядів тих народів, які лише з перших десятиліть XIX ст. висвітлилися в новому кліматі романтичних європейських віянь.

---

[2]James George Frazer. Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione. Edizioni Euroclub Italia'1995, P.169.

[3]Максимов.Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.,1903, – С.447

[4]Українська література XIV – XVI ст. – К., 1988. – С.332; також див. статтю Ігоря Мучко "До проблеми становлення популярних християнських культів в Україні" // "Medievalia Ucrainica", – С.30 – 33.

[5]Laran e Saussay, La Russi ancienne. – Paris, 1975, P. 23.

[6]Див. статтю Лоренцо Помпео "Watki humanistyczne i etnograficzne w Roxolanii Sebastiana F. Klonowica, в "Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze" Warszawa,, 1998, – С.6 – 7 S.1998.

[7]Frans Vyncke, "La religione degli slavi", в "Storia delle religioni" під ред. Г.Ч. Пуеха, Laterza, Paris, 1976, т.I, 1, p. 729

[1]Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т.1, ч.1. – СПб., 1887. – С.41. Один з варіантів того самого тексту поданий у книзі М.Возняка Початок української комедії. – Львів, 1919. – С.8 – 9. На цей раз оповідається про місцевість, де був переписаний текст: с. Колошівка в Чернігівській обл. і відповідне джерело: Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, праця в 7 т. під ред. П. Чубинського СПб., (1872 – 1878); у третьому томі, на С. 265 – 266, всередині статті: Народный дневник, изданный под наблюдением действ. Н. И.Костомарова. У примітці до тексту видання під редакцією Возняка подаються бібліографічні дані одного волинського варіанту, опублікованого в першому томі такого самого збірника матеріалів, звідки взятий варіант, поданий автором, на цей раз під редакцією Стецького, на С.268 – 269. Т. 1 – 3 , СПб., 1872 – 1878.

Олег КАЛАКУРА
Київ

ПРАВОВИЙ СТАТУС ЕТНІЧНИХ МЕНШИН УКРАЇНИ

На початку 90-х років XX століття Україна відродила свою національну державність. Процес її унезалежнення, становлення як суб'єкта міжнародних відносин, формування власного законодавчого поля, трансформації суспільства до демократії, правової держави відбувався на фоні етнічного ренесансу як титульної нації, так і національних меншин. Проблема місця етнічних груп в супільстві, що реформується, їхнього впливу на державотворчі процеси є актуальною темою етнополітичних досліджень. У статті досліджується процес формування статусу етнічних груп у вітчизняному законодавстві, його вплив на життєдіяльність національних громад України.

Процес юридичного гарантування прав етнічних груп започаткувала Декларація "Про державний суверенітет України", прийнята Верховною Радою УРСР 6 липня 1990 р. Вона закріпила ряд принципових положень політики в галузі національних відносин в Україні. По-перше, в Декларації засвідчено право української нації на самовизначення. По-друге, визначено поняття "народ України", яке становлять громадяни республіки всіх національностей. По-третє, було проголошено забезпечення рівності перед законом усіх громадян, незалежно від расової та національної приналежності, мови та релігійних переконань, гарантовано "всім національностям, що проживають на території республіки, право їх вільного національно-культурного розвитку"[1]. Декларація стала першим кроком до відновлення незалежності України, побудови громадянського суспільства, становлення української політичної нації – об'єднання всіх громадян України.

На той час в Україні діяли 87 національно-культурних товариств, у т.ч. 22 єврейських, 8 російських, 8 польських, 6 болгарських, 5 вірменських, 4 грецьких, 3 німецьких, по 2 кримсько-татарських, караїмських, молдавських і румунських. У регіонах компактного проживання національних громад почали створюватися самодіяльні театрально-концертні колективи, виходити газети, запроваджувались теле- і радіопередачі національними мовами, активізувалось релігійне життя.

В липні 1991 р. було створено Комітет у справах національностей при уряді України. На Комітет покладалися завдання координації діяльності державних структур і самодіяльних формувань щодо гармонізації національних відносин, надання допомоги у вирішенні практичних питань тощо. На місцях діяли обласні управління у справах національностей. Зокрема, у Закарпатській області, враховуючи поліетнічність населення області, управління особливу увагу приділяло питанням національних шкіл, діяльності товариств, налагоджувало контакти з країнами-етнічними батьківщинами меншин Закарпаття, а також з українськими громадами в цих країнах[2].

Для 52-х мільйонного українського народу 24 серпня 1991 року почався новий відлік часу – доби відновлення і зміцнення самостійної Української держави. Одразу після проголошення незалежності Верховна Рада прийняла Звернення до громадян України всіх національностей, у якому говорилося про початок нової доби в розвитку міжнаціональних відносин в Україні і давалась гарантія, що проголошення незалежності не призведе до порушення прав людини будь-якої національності, а держава забезпечить повну свободу розвитку всіх національних мов та культур[3].

Національні меншини України у референдумі 1 грудня 1991 р., підтвердили волю українського народу до державної незалежності, а Україна послідовно керується загальновизнаними нормами і принципами міжнародного права в національній сфері. Ці чинники міжнаціональної злагоди та стабільності в суспільстві знайшли втілення в ряді політико-правових актів України.

Принципове значення в цьому відношенні мало прийняття Закону про громадянство України (8 жовтня 1991 р.), який закріплював так званий нульовий варіант належності до громадянства. У відповідності до нього всі особи, які не були громадянами інших країн і не заперечували проти набуття громадянства

©О.Калакура, 2000

України, незалежно від їх походження, соціального і майнового стану, "расової та національної належності, статі, мови, політичних поглядів, релігійних переконань, роду і характеру занять" [4] отримали статус громадян України. Закон передбачав добровільність вступу до громадянства України протягом року, що засвідчувало демократичні засади держави, пріоритет громадянина-особистості в системі суспільних цінностей.

Великий громадсько-політичний резонанс у суспільстві викликала Декларація прав національностей України, прийнята Верховною Радою України 1 листопада 1991 р. У ній викладалися гарантії рівних прав усіх народів, національних груп та громадян, що проживають на території України, в т.ч. право представникам національних груп обиратися до органів державної влади всіх рівнів, займати будь-які посади в органах управління, на підприємствах, в установах та організаціях; зберігати традиційне розселення, створювати національно-адміністративні одиниці; вільно користуватись рідними мовами, сповідувати свою релігію, використовувати національну символіку, відзначати національні свята, створювати свої культурні центри, товариства, земляцтва, об'єднання, вільно контактувати зі своєю історичною батьківщиною. Новим було положення про те, що в Українській державі дискримінація за національною ознакою забороняється і карається законом. Декларація стала важливим рубежем у зміні державної політики, започаткувавши курс на згуртування громадян більшості та меншостей за етнічною ознакою на відміну від курсу на ізоляцію національних меншин, характерного для тоталітарного режиму. Вона засвідчила, що гармонізація міжнаціональних відносин матиме домінуюче значення для майбутнього України, її стабільності та громадянської злагоди.

Декларація прав національностей України була схвально сприйнята громадянами, що переконливо підтвердив Перший Всеукраїнський міжнаціональний конгрес, який узгодив різні інтереси і підходи національних груп до реалізації гарантованих державою прав, висвітив існуючі проблеми, що нагромадились у міжетнічній сфері. Лейтмотивом виступу віце-президента київської асоціації корейців Світлани Лі стало гасло "Імперії смертні, народи безсмертні". Вона висловила впевненість в тому, що до демократії і свободи Україна прийде без насильств та жертв[5].

Конгрес ухвалив Резолюцію та Звернення до всіх націй та національно-етнічних груп України, що містили ряд досить конкретних пропозицій, спрямованих на повернення національним товариствам майна, будинків, культових споруд, на конституційне закріплення відповідальності держави за збереження національної ідентичності та культурно-історичного середовища усіх національностей, на повну реабілітацію жертв політичних репресій. Учасники Конгресу однозначно висловились за підтримку незалежності України, її демократизацію. На листопад 1991 р. в Україні вже діяло понад 150 нових національно-культурних товариств, зокрема білорусів, угорців, вірменів, гагаузів, грузинів, узбеків, литовців, казахів та ін.

Мірилом консолідації громадян України, незалежно від їх національної приналежності, став Всеукраїнський референдум 1 грудня 1991 р. щодо підтримки Акту проголошення незалежності України. Зазначимо, що в ряді регіонів бюлетені друкувалися не тільки українською, але й російською, угорською, молдавською та мовами інших народів, які там проживають. У референдумі взяли участь 84,18% осіб, внесених у списки, з яких 90,32% підтвердили свою готовність будувати незалежну Українську державу – спільний дім усіх її громадян, незалежно від етнічної приналежності. В п'яти областях на підтримку Акту проголошення незалежності висловилися понад 80% голосуючих, а в 20 – понад 90 відсотків. У Криму та в Севастополі цей відсоток склав відповідно 54,19 і 57,07[6]. Отже результати референдуму засвідчили єдність громадян України, правильність обраного вектору національної політики і практичних заходів, що були здійснені молодою Українською державою. Референдум став кульмінаційним етапом визвольних змагань українського народу за державну самостійність і відкрив реальний простір для входження України у світове співтовариство, для правового задоволення національно-культурних потреб усіх етнічних груп держави.

В період після референдуму в контексті державотворчих процесів було створено Інститут національних відносин і політології НАН України (нині Інститут політичних і етнонаціональних досліджень), який розгорнув комплексні дослідження національного розвитку українського народу, всіх національних та етнічних груп, гармонізації

національних відносин, опрацьовує науково-практичні рекомендації для державних органів, громадських організацій і закладів культури щодо управління та корегування міжнаціональних процесів. З метою організації виконання та фінансування програм розвитку культур національних меншин України в квітні 1992 р. при Комітеті в справах національностей було засновано Фонд розвитку культур національних меншин України, що фінансувався за рахунок власної комерційної діяльності та добровільних внесків юридичних осіб, громадян України та інших держав.

Рубіжною віхою у закладанні правової основи національних відносин, захисту прав національних меншин стали розробка, обговорення та прийняття Верховною Радою закону "Про національні меншини України" (25 червня 1992 р.), який регламентував статус національних меншин, їх права, закладав підвалини демократизації національних відносин, гарантії задоволення національних прав людини і етнічних груп. Прийнятий закон дістав високу оцінку експертів міжнародних організацій з прав людини та національних меншин.

Закон містить досить чітке визначення самого поняття "національна меншина" як групи громадян України, "які не є українцями за національністю, виявляють почуття національного самоусвідомлення та спільності між собою"[7]. В ньому окреслено права національних меншин, головними серед яких є: право на національно-культурну автономію (користування і навчання рідною мовою, вивчення рідної мови в державних навчальних закладах або через національно-культурні товариства, розвиток національних культурних традицій, використання національної символіки, відзначення національних свят, сповідування своєї релігії, задоволення потреб у літературі, мистецтві, засобах масової інформації тощо; право обиратися або призначатися на рівних засадах на посади до органів законодавчої, виконавчої, судової влади, місцевого та регіонального самоврядування, в армії, на підприємствах, в установах і організаціях; право вільно обирати та відновлювати національність; право встановлювати і підтримувати зв'язки з особами своєї національності та їх громадськими організаціями за межами України, одержувати від них допомогу. Закон зафіксував такі права національних меншин, які значною мірою враховували пропозиції національно-культурних товариств і положення Декларації прав національностей України.

Принципово новим було положення Закону про право обирати та поновлювати національність, національне ім'я та прізвище усім, хто колись їх втратив. Адже під тиском політики денаціоналізації, русифікації, каральнo-репресивних акцій національність змінювали не лише представники національних меншин, але й чимало українців.

Широкий спектр прав національних меншин невіддільний від обов'язків, що їх визначає Закон. Основоположним з них є вимога статті 2, яка констатує, що громадяни всіх національностей зобов'язані дотримуватись Конституції та законів України, оберігати її державний суверенітет і територіальну цілісність, поважати мови, культури, традиції, звичаї, релігійну самобутність українського народу та всіх національних меншин.

Значення Закону полягає і в тому, що він визначив структуру державних органів влади: законодавчої та виконавчої, на які покладені функції вироблення і реалізації політики у сфері міжнаціональних відносин. Це постійні комісії (тепер комітети) Верховної Ради України з питань міжнаціональних відносин, відповідні комісії в ряді місцевих рад, а у виконавчій гілці влади – Міністерство у справах національностей України (до недавна Державний Комітет у справах національностей та міграції).

Як одну із спроб знайти дієву форму сприяння виконанню Закону можна розглядати діяльність Ради національних товариств України. Вона задумана як координуюча міжнаціональна організація, що покликана стати представницьким і консультативним органом для вирішення питань національних відносин на всіх рівнях. У лютому 1993 р. з ініціативи Ради була скликана Перша всеукраїнська конференція керівників національно-культурних товариств, на якій обговорювалися назрілі питання впровадження в життя закону про національні меншини. За участю Міністерства та Ради національних товариств організовувались різноманітні заходи щодо вивчення стану справ у національній сфері на місцях, задоволення культурно-мистецьких потреб етнічних груп, відкриття установ освіти і культури, проведення всеукраїнських фестивалів, олімпіад, науково-практичних конференцій. Все це сприяло

пожвавленню життя етнічних громад, самоідентифікації громадян, подальшому зростанню кількості національно-культурних товариств: якщо в 1993 р. в Україні діяло 186 товариств, в 1995 р. їх число збільшилось до 260, то у 1999 р. їх чисельність складалася з 430 об'єднань[8]. Національні товариства репрезентують інтереси 51 етнічної групи України.

Значна увага приділяється поверненню і облаштуванню депортованих радянським урядом народів, врегулюванню статусу біженців. Протягом останніх років в Автономну Республіку Крим прибуло близько 250 тис. кримських татар та майже 12 тис. вірмен, греків, болгар, німців з колишніх республік Середньої Азії та Закавказзя. Крім того, за період 1991 – 1996 рр. в Україну переселилося понад 2 тис. етнічних німців, депортованих свого часу в східні регіони СРСР. Десятки тисяч осіб з Вірменії, Азербайджану, Грузії, Осетії, Таджикистану, Чечні, Молдови дістали статус біженців в Україні. Уряд ухвалив понад 20 постанов щодо облаштування депортованих народів після їх повернення до України.

Правові засади функціонування національних меншин в Україні зайняли одне з чільних місць у конституційному процесі 90-х рр. Прийняття 28 червня 1996 р. Верховною Радою Конституції України стало рубіжним етапом створення правової бази незалежної України, в тому числі й в галузі національних відносин. Конституція України на відміну від терміну "народ України" закріпила нове поняття "Український народ" як об'єднання громадян усіх національностей України, наголосила, що право на самовизначення здійснюється українською нацією, усім українським народом, тобто всіма громадянами держави.

Національні права в Конституції викладені як гарантії здійснення прав та свобод людини і громадянина. Принципове значення мають статті 23 і 24, в яких наголошується, що кожна людина має право на вільний розвиток своєї особистості. "Громадяни мають рівні конституційні права і свободи та є рівними перед законом. Не може бути привілеїв чи обмежень за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними або іншими ознаками"[9]. Важливою є стаття 35, яка гарантує право на свободу світогляду і віросповідання, а це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні культи, ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Конституція гарантує право громадян на свободу об'єднання в політичні партії та громадські організації, крім тих, програмні цілі або дії яких спрямовані на розпалювання міжетнічної, расової та релігійної ворожнечі (Ст. 36, 37).

Одним з основних соціальних і культурних прав, якими наділені громадяни України, є право на освіту. У ст. 53 громадянам, які належать до національних меншин, гарантується "право на навчання рідною мовою чи на вивчення рідної мови у державних і комунальних навчальних закладах або через національні культурні товариства"[10]. За роки незалежності в Україні значно змінилась система державної освіти: серед понад 22 тисяч загальноосвітніх шкіл 2561 працює з російською мовою навчання, 108 – з румунською, 65 – угорською, 18 – молдовською, 7 – кримськотатарською, 5 – єврейською, 3 – польською, у 2466 школах навчання провадиться двома та більше мовами. Вчителів мови та літератури етнічних груп готує 15 вищих учбових закладів, зокрема Чернівецький та Прикарпатський університети, Маріупольський гуманітарний і Житомирський педагогічний інститути. Підготовка фахівців для навчально-виховних закладів етнічних спільнот здійснюється у приватних вузах – Міжнародному Соломоновому університеті, Київському інституті "Слов`янський університет", Угорському університеті в м.Берегово, представництві МЗС Польщі – Польському інституті.

Принциповий характер мають статті 10 та 11, які прямо стосуються прав національних меншин, закріплюють державне сприяння "консолідації та розвиткові української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвиткові етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України"[11].

Пряме відношення до правових засад міжнаціональних відносин мають статті Конституції України, які фіксують унітарний характер нашої держави, її територіальний устрій. Систему територіального устрою України складають адміністративні одиниці, але серед засад їх виділення важливе місце відведено врахуванню історичних особливостей та етнічних і культурних традицій регіонів України. (Ст. 2, 132).

Етнополітична стабільність у суспільстві значною мірою залежить і від зовнішніх

чинників, від стану міждержавних відносин, ставлення світового співтовариства до України, рівня її підтримки на шляхах утвердження національної державності. Тому природнім було бажання України використати світовий досвід вирішення національних протиріч, міжнародні правові акти гарантій розвитку етнічних груп. Дедалі повнішому задоволенню потреб національних меншин сприяло підписання Президентом України Л.Кравчуком Гельсінського Заключного акту (лютий 1992 р.), вступ України до Ради Європи (жовтень 1995 р.), ратифікація Верховною Радою Рамкової конвенції Ради Європи про захист національних меншин (грудень 1997 р.), та інші міжнародні акції, які прискорили інтеграціюУкраїни в європейське та світове співтовариство, поширення на правовий статус національних меншин норм міжнародного права.

Таким чином, відновлення незалежності України відкрило шлях до правового врегулювання національних відносин, захисту прав національних меншин, задоволення їх потреб. Закон “Про національні меншини в Україні”, Конституція України гарантують основні права національних меншин у повній відповідності до міжнародних правових актів і принципів демократії. Юридичне закріплення демократичних засад життєдіяльності національних меншин в Україні, залучення їх до політичного, господарського і культурно-духовного життя стало запорукою міжнаціонального порозуміння, формування громадянського суспільства, утвердження його стабільності.

[1]Див.: Декларація про державний суверенітет України // Голос України. – 1990, 17 липня.
[2]Голос України. – 1991, 11 липня.
[3]Див.: Голос України. – 1991, 29 серпня.
[4]Закон України “Про громадянство України”. – У зб.: Національні відносини в Україні у ХХст. – К., 1994 – С. 462 – 463.
[5]Див.: Мірошниченко М. Імперії смертні, народи безсмертні // Літературна Україна. – 1991, 19 грудня.
[6]Див.: Голос України. – 1991, 8 грудня.
[7]Про національні меншини в Україні. Закон України, прийнятий 25 червня 1992 р. – У зб.: Національні відносини в Україні у ХХст. – К., 1994. – С. 491.
[8]Рудько М. У фарватері державної етнополітики України // Літературна Україна . – 1999, 23 грудня.
[9]Конституція України, прийнята на п’ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. – К. – 1996. – С.9.
[10]Там само. – С. 18.
[11]Там само. – С. 5 – 6.

Олександр БОСИЙ
Кіровоград

ЗНАКОВІ ФУНКЦІЇ ТКАНИНИ В ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВІЙ СФЕРІ УКРАЇНЦІВ
(семантичні паралелі "крижмо" – "саван")

Однією з проблем етнології останніх десятиліть стала проблема ритуалу і ритуальної символіки, яка має безпосередній вихід у сферу актуальних питань сучасної філософії, історії, естетики, лінгвістики, психології, історії культури. Такими, найбільш місткими і концентрованими формами вираження культурних (як загальнолюдських так і специфічних національних) цінностей і змістів, є клас предметних символів, атрибутів традиційних обрядів українців. Вони, будучи насиченими міфологічною семантикою, є надзвичайно інформативними для науковців у плані вивчення явищ духовної культури, зокрема, проведення порівняльних досліджень з метою виявлення генетичних та етнокультурних зв'язків між народами, нашарувань у загальній обрядовій системі, які допоможуть глибше зрозуміти принципи творення символічних образів, логіку їх використання в ритуалі. Дослідження саме цього аспекту ритуалу дозволяє реконструювати елементи міфологічної картини світу давніх слов'ян і певним чином зрозуміти глибинну суть і всієї традиційної культури.

З найдавніших часів контакти людини з навколишнім світом великою мірою опосередковувались предметним середовищем. Рукотворне оточення людини втілювало весь її життєвий і творчий досвід, всю сукупність уявлень про світ, а відтак і речі, якими користувалась людина, виступали німими хранителями інформації, що визначало і зміст традиційної культури. Отож, дійсність відкривалась людям через речі та їх дії з ними. Як відомо, часто і назви виготовлених людиною речей, пояснювали їх утилітарне призначення. В багатьох випадках побутова "потрібність" речі базувалася на відомому принципі називання речей, що притаманний архаїчним культурам індоєвропейського світу: покривало, настольник, налавник, завіска, рушник (ручник) тощо. Таким чином, предметно-дієві характеристики навколишнього світу робили його простим і осяжним.

Але, як відомо, речі, створені людиною, стають фактом культури лише у тому випадку, коли вони відповідають не тільки утилітарно-практичним, а й ідейно-символічним критеріям. А відтак, в обрядово-звичаєвій сфері українців існує ряд сакралізованих предметів-знаків, котрі були для людини з традиційним світоглядом носіями міфопоетичної семантики, німими хранителями певної езотеричної інформації, яка безпосередньо стосувалась багатьох таємниць Всесвіту. Специфіка таких рукотворних речей полягала в тому, що вони створювались в умовах ритуалу, і використовувались виключно в звичаєво-обрядовій сфері, як своєрідні "речі міфу". І саме певні народні уявлення чи міфи, повязані з таким предметом, санкціонували предмету потенційно невичерпну глибину його культурно-символічних змістів, а відповідно і ритуально-магічних функцій.

Етнографічні матеріали засвідчують, що народна уява була дуже багатою на творення різноманітних образних аналогій. При чому, саме цей принцип лежить в основі існування та функціонування практично всіх предметних атрибутів обрядів. У більшості випадків до уваги бралася зовнішня подібність, внутрішня структура, схожість дії, спорідненість назв. Поряд зі своїми основними функціями, вони були ще й оберегами, адже неодмінно прикрашались магічними знаками-орнаментами, що мали нейтралізувати небезпеку для людини зовні від ворожих і небезпечних сил природи.

За давніми язичницькими віруваннями, новонароджений, що прийшов з чужого "того" світу (де перебувають духи хвороб і сама смерть), сам вважався небезпечним для оточуючих його людей. А звідси і подвійне ставлення до нього (як і до нареченої, жениха чи покійника). Він хоч і вважається "божим даром", але разом з тим, якоюсь мірою і небезпечний для оточуючих до тих пір, доки не отримає "чистоту"[1]. В давньослов'янській традиції лише після певних посвячень, а пізніше – після хрещення (очищення хрестом), дитину як повноцінну істоту включали до соціуму. Тоді вона знаходила батьків (хреще-

© О.Босий, 2000

них), отримувала ім'я, перший одяг тощо.

За народними віруваннями, особливе символічне значення в процедурі хрещення мав акт загортання дитини в крижмо (шматок непраного полотна). Очевидно, це був перший культурний оберіг – оболонка (але ще не одяг) для "вторинно народженого – хрещеного". Звідси зрозумілі і вмотивовані варіанти загортання дитини до хрещення (справжнього, духовного народження) в старий батьківський одяг, старі шматки тканини, а також загортання в кожух, який в обрядовій сфері виступає стійким символом природного начала. Як зауважує А.К.Байбурін, саме вовна слугує своєрідним "першоматеріалом" для "переробки" обрядових персонажів у перехідних ритуалах[2]. Тому саме з цими предметами-маркерами "докультури", аж до обряду хрещення, тісно пов'язана Доля новонародженого. Згодом, піднімаючись по віковій драбині, дитина все далі відходить від першородної "дикості", ніби повторюючи шлях міфічних першопредків, які жили в ще неосвоєному світі, без правил і меж у просторі і часі, ще не підвладним законам культури. Тому, вже пізніше людина захистившись, екраном культури (тобто навчившись виготовляти рукотворні речі, а в контексті ритуалу посвячення – отримавши певні речі-знаки), надає впорядкованості і природному оточенню.

Саме таким екраном культури, очевидно, і виступає в ритуалі хрестин крижмо, як надійний оберіг і перша культурна річ (оболонка), тепер уже "узаконеної" дитини в "цьому" освоєному людиною світі – в соціумі. Тому лише після хрещення дитину включають до соціуму – вона знаходить родичів, отримує сім'ю, перший одяг. Відомо, що померлі нехрещені діти вважались дуже небезпечними, і їх навіть хоронили без участі матері, поза кладовищем, а найчастіше під плетеним тином, тому, що він у своїй структурі має хрещате переплетіння гілок, – щоб той, що переходить те місце, був захищений знаком святого хреста. З цієї ж причини і плетена борона часто використовувалась як оберіг, зокрема, нею накривали домовину утопленика та ін.). З віком збільшується число маркерів-речей, що означають нові зв'язки дитини з соціумом і супроводжують її у житті. В народі вірили, що крижмо здатне позитивно вплинути на дитину в дитячому і більш зрілому віці. На Буковині, коли хлопчика відлучали від материнського молока, мати стелила на стілець свою весільну хустку, щоб порчі від жіночої статі не зазнав, а якщо це була дівчинка – то мати стелила крижмо, "аби честі своєї за увесь вік не зваляла". Цю тканину приберігали на весільні рушники, з неї шили для доньки "наволоку": щоб гарно заміжньою жила, для сина – торбину, "онучі": коли його брали на службу, щоб він повернувся щасливо. Із крижма також шили одяг, який дитині потрібно було зносити[3].

Оберегові функції, що надаються крижму (сітка – захист), як необхідному атрибуту перехідних обрядив співвідносяться з функціями іншого обрядового атрибуту сітки-оберегу – савану.

Сучасні дослідники відмічають, що акти народження та смерті розглядаються у обрядовій, інакше вторинній моделюючій системі, як ідентичні і супроводжуються однаковими за структурою ритуалами переходу. Тому, згідно із законами міфопоетичного мислення, у всіх випадках лише здійснюється перехід живої сутності з одного світу в інший (з природного світу – в людський і навпаки). Такі світоглядні установки мають відношення і до такого семіотично значимого предмету-знаку, як пуповина, та зумовлюють особливі стосунки людини з нею. Оскільки, за народними віруваннями, пуповина і після відрізання вважалась частиною людського тіла, а відтак – мала вплив на людину та відтінювала її долю, тому недоторканість її слугувала гарантією життя новонародженого. Як відомо, всі ритуалізовані дії з пуповиною носили виразний символічний характер, її теж обов'язково загортали у шматок тканини і закопували у "чистому місці, де не ходять люди" (с. Бабанка, Кіровогр. обл.). А розглядаючи захоронення пуповини дитини, як репліку поховального обряду, висловимо думку, що тканина в даному разі функціонально є тотожною крижму, савану, а одночасно і "домовині", що зберігає пуповину, а разом з нею і здоров'я дитини. В контексті цих уявлень можна пояснити і використання у поховальному обряді дитячих пелюшок (крижма), що повторюють функцію савану, і звичаї перепоясування савану дитячим сповивачем[4]. Широко відомі й численні українські повір'я про схрещення вже померлих дітей та необхідність для цього крижма.

В альтернативній позиції до народження дитини, а саме на етапі "смерть", основні зусилля учасників обряду звернені вже на ритуальне "відправлення" душі померлого в

потойбічний світ і захист там її від небезпечних духів та злих демонів, що хочуть заволодіти нею. Відповідно символічне оберегове значення отримує і новий одяг, в який одягають небіжчика, а також і шмат спеціальної тканини (саван-оберіг), в яку загортали померлого. Зазначимо, що типологічно подібні звичаї простежуються у багатьох народів, що належать до індоєвропейського кола культур. З історичних джерел відомо, що і ведійські арії тіло небіжчика покривали шматком побіленого нерозрізаного полотна з бахромою по краях. При цьому читали мантру: "Ця тканина приходить до тебе вперше...". Покійного просили змінити старий одяг і одягнути чистий, новий для вступу у інший світ. Потім тіло, загорнуте в покривало, відносили на носилках до місця кремації[5].

Використання тканини як магічного оберегу для померлого при його переході в інший світ збереглось до нашого часу. Зокрема, ключовий момент використання крижма як необхідного магічного оберегу в обряді переходу, фіксується також у поховальних та поминальних обрядах українців. Так у кінці 19 ст. в Єлисаветградському повіті, коли хоронили нехрещених дітей, їм у домовину клали все необхідне для хрещення: свячену воду в пляшечці, свічку, хрестик і крижмо. Вірили, що через 7 років дитина стане хрещеною (с. Велика Виска, Єлисаветгр. пов.).

Також з народними уявленнями про циклічність життя, пов'язаний мотив "повернення" померлого у світ людей в якомусь іншому, невпізнанному вигляді, наприклад, комахи чи птаха[6]. Це відповідає загальнослов'янським уявленням про птаха, як деміурга, птаха-посередника між світом живих та потойбічним (вирієм) та птаха – як душу померлого. Душа людини схожа на голуба, тільки її не видно[7]. Зразком вербального коду цього вірування може бути таке голосіння: "Моя донечко, моя павочко, моя зозуле. Яку ти мені вісточку подаватимеш? Чи ти куватимеш, чи ти щебетатимеш?"[8]. Українці вірили, що на Зелені святки потерчата літали у вигляді птаха і просили собі хрещення криками: "Христу, Христу!" Вважалося, що в таких випадках треба кинути якусь хустину і назвати ім'я, промовивши: "Хрещу тебе". Після цього душа немовляти потрапляє в рай. Якщо ж цей обряд не здійснити до семи років, то немовля перетворюється на русалку або нявку, стає нечистим духом і завдає людині шкоди[9]. На Житомирщині казали: "Як побачиш таку пташку, що так кричить, то треба кинуть їй хустку… і та дитина вже буде охрещена, хустка буде їй крижмо".

Вірування в необхідність отримання крижма-оберегу та хрещення для померлих досить розповсюджені, як у східних слов'ян (українці, білоруси, росіяни), так і в південних (болгари, серби, македонці) та ін. Простежується і певна подібність міфологічних уявлень про те, що злі духи в потойбічному світі мали під своїм впливом душі неохрещених дітей, викрадали їх і давали волю тільки на Трійцю та на Духів День.

Отож, розглядаючи крижмо як полісемантичний предмет-знак, можемо стверджувати, що обрядова назва предмета може бути важливим носієм семантики, зміст якої лежить, звичайно, поза реальними прикметами цього предмета. Як ми вже відзначали, за такою річчю (тканиною) штучно закріплюється певний міф або, за висловом О.М.Фрейденберг, "міфологічна слава", в даному разі: криж-хрест, хрещате переплетіння нитей (магічний захист) + багато = магічний оберіг. Саме такі міфологічні уявлення і санкціонують право людини виявляти в ритуальному предметі його позалогічні "надприродні" змісти. При цьому, семантика предмета виявляється надзвичайно багаторівневою, і кожен раз дешифрується носіями традиції: покривання на певних етапах весілля (лімінальна фаза) нареченої тканиною-оберегом (хусткою), як персонажу, що "перероджується" в новому соціальному статусі – стає заміжньою жінкою, а для цього здійснює символічні переходи з "цього" світу в "той" і навпаки; загортання померлого в саван-оберіг, що необхідний йому при переході в інший, а значить і ворожий для нього світ.

Розглянуті факти засвідчують, що використання тканини та виробів з неї у звичаєво-обрядовій сфері українців носило не стільки раціонально-практичний, скільки символічно-магічний характер. А відтак обрядові функції предметних символів розкривають нам певні принципи кодування явищ дійсності, способи надання знаковості обрядовій реалії. Виконуючи важливі інформативні та адаптивно-комунікативні функції в культурі, розглянуті предметні символи – вироби ткацтва (крижмо, саван), відтворювали певні норми людської поведінки, відображали певну систему цінностей, виявляли основні світоглядні концепції носіїв традиції.

[1]Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993., – С.197.
[2]Там же. – С.218 – 219.
[3]Боряк О.О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина 19-поч. 20ст.). – 1997. – С. 146
[4]Маслова Г.С. Народная одежда у восточнославянских традиционных обычаях и обрядах 19 – нач. 20 в. – М., 1984. – С. 90 – 91.
[5]Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды – М., 1990. – С.197.
[6]Земцовский И.И. Баллада о дочке-пташке.// Русский фольклор. – М., Л., 1963. – Т.6. – С. 144.
[7]Новицкий Я.П. Духовный мир в представлениях малорусского народа. //Летопись Екатериносл. ученой архивной комиссии.– Екатеринослав, 1912. – №8. – С.168.
[8]Масєрчик М. Орнітоморфні уявлення про душу. //Народозн. зошити, 1996. – №1.
[9]Скрипник Г.А. Народні знання. Народні вірування, демонологія, космогонія. // Українська минувшина. – К., 1993. – С.223.

Людмила ПОНОМАР
Київ

ОСОБЛИВОСТІ ЗАХІДНОПОЛІСЬКОГО НАРОДНОГО ВБРАННЯ ТА ЙОГО НАЗВ

Традиційний комплекс жіночого та чоловічого вбрання привертає увагу дослідників збереженням давніх видів одягу, а також давніх назв, походження яких пов'язане з матеріалом пошиття (лляне чи конопляне полотно та сукно з овечої вовни), способом виготовлення (ткацтво), фарбуванням, оздобленням. Особливе географічне розташування Полісся як контактної зони сприяло давнім міжетнічним зв'язкам. Глибока традиція, пов'язана з цілим комплексом естетичних норм, що йшли від вірувань та обрядів, сприяла збереженню архаїчного, навіть замкнутого побуту (збереження курних хат до поч. XX ст., давнього орнаменту на рушниках, килимах і, зокрема, давніх видів одягу та їх назв). Але час, звичайно, позначився на одязі під впливом нових економічних та історичних умов, викликаючи появу нових видів одягу та назв, особливо, з поширенням крамної тканини наприкінці XIX – початку XX ст. Наше дослідження показало, що нові види одягу, які витісняли старий комплекс з домотканої тканини, на Поліссі поволі входили в побут, бо старше покоління дотримувалося традицій, що було пов'язано із вже вивіреними психологічними настановами, а також використанням його в ритуальних дійствах.

Народний одяг Полісся, зберігаючи зв'язок з іншими українськими типами одягу, водночас має регіональні особливості крою, колориту, а також назв.

На всій території Полісся поширені такі види жіночого одягу та взуття, як пошитий із овчини кожух, верхній суконний одяг, полотняна сорочка, вовняний пояс, вовняна спідниця (найчастіше смугаста), полотняний фартух. Комплекс доповнювали головні убори самітньої жінки, які складалися з дерев'яного обруча або лляного шнурка, на який укладали волосся, шапкоподібного чепця та рушникоподібної намітки, оздобленої на кінцях. Чоловіки одягали сорочку, полотняні та вовняні штани, а також плетене з лика взуття. Верхній одяг був подібний до жіночого, але різнився кроєм. Це кожух, свитки. Основний матеріал, з якого шився одяг – лляне та конопляне полотно, сукно з овечої вовни. Полотно ткали на верстатах.

На території Західного Полісся традиційний жіночий та чоловічий одяг та його назви мають свої особливості. Виділяються комплекси за різновидами крою сорочки, оздоблення, за способом поєднання окремих компонентів, локальними назвами певних різновидів одягу. Народне вбрання Західного Полісся виділяється серед інших локальних типів, зокрема на тлі середньополіського та східнополіського. Останній істотно відрізняється і є наближеним до наддніпрянського і слобожанського типів.

Серед етнографів є різні погляди на визначення етнографічних комплексів поліського одягу. Одні дослідники розглядають одяг північних районів Волинської, Рівненської, Житомирської областей як один комплекс

© Л.Пономар, 2000

одягу Правобережного Полісся, виділяючи при цьому одяг "Волинського Полісся"[1], інші – розрізняють два комплекси: західнополіський (одяг Волинської та Рівненської обл.) і центральнополіський комплекси (одяг Житомирської обл.)[2]. Наш матеріал, етнографічний та мовний, охоплює територію від З.Бугу до Горині (177 н.п.) та засвідчує, що маючи багато спільного, традиційний одяг північних районів Волинської, Рівненської, Житомирської областей виділяється в окремий тип. У науковий обіг вперше вводиться значний фактичний матеріал з дослідження одягу, що розкриває етнографічну своєрідність окремих видів та форм у різних районах Полісся.

На всій території Волинської та у деяких населених пунктах Зарічненського, Володимирецького районів Рівненської областей поширена спідниця з вибіленого полотна (часто полотно ткане вибіленими і невибіленими нитками – *білими і сивими пасками*, що створює своєрідний смугастий колорит тканини), переважно п'ятипілкова, переткана внизу суцільними смугами (посередині, найчастіше, ширшою). У інших районах Рівненського Полісся змінюється оздоблення спідниці, крій: у Дубровицькому районі біла спідниця виготовлена з рідко затканої лляної тканини серпанку і оздоблена вузькими червоними смужками вгорі або на бічних пілках; у деяких селах Дубровицького і Сарненського районів побутує біла спідниця без оздоблення – *чиста* або поширюється лише фарбована спідниця (*мотки портниє красили і затикали)*. Фіксується також інший тип поясного одягу – носіння двох вовняних пілок *запасок*, двох полотняних фартухів поверх сорочки. Матеріал засвідчив, що комплекс з білою полотняною спідницею далі на схід не поширюється. У північних районах Житомирської області, де відсутній комплекс одягу з білою спідницею, побутував інший давній комплекс – носіння двох вовняних запасок поверх сорочки. У деяких селах Коростенського, Ємільчинського районів були відомі і полотняні пілки *запаски*, які одягали поверх сорочки (Брд, Бх), зверху одягали навіть фартух *(хвартух)* (Срд). Інформатори зазначали, що вовняна спідниця з'явилася пізніше. У с. Підлуби *запаска* – це не зшита (*не стулена)* вовняна спідниця з двох пілок (зшита вовняна спідниця мала чотири пілки). Ці відомості свідчать про поширення незшитого поясного одягу з двох запасок, який вийшов з ужитку наприкінці XIX – на початку XX ст. Вовняна пілка *запаска*, яка поширена на всій території Житомирщини, у напрямі на захід, у районах Рівненської області фіксується рідко, також змінюється характер її оздоблення – орнаментальні смуги заступаються вузькими суцільними смугами. Найбільш орнаментальні узори поширені в північних районах Житомирщини – Овруцькому, Народицькому, Малинському і, особливо – Коростеньському. Їх ткали килимовою технікою "у переклади". В основі орнаменту – стилізовані квіти, ромби, трикутники, кривулі. Особливо цікаві запаски із зображенням "козака" – чоловіка, який тримається у боки.

Різниться кроєм та оздобленням традиційний довгополий одяг з овечого сукна: на Волинському та Рівненському Поліссі він шився, в основному, з клинами (*вусами*), вставленими з боків, і оздоблювався кольоровими вовняними шнурами, а на Житомирському Поліссі – із зборками (*заборами*) в талії без прикрас. На Житомирщині поширені різновиди верхнього одягу, що охоплюють весь ареал – деякі з них зрідка фіксуються у Рівненській та Волинській областях: чоловічий довгий одяг прямого покрою з відлогою; верхній одяг з дрібними зборками у талії; одяг з ватяною підбивкою; довгий жіночий атласний одяг, жіночий каптан, комір та низ якого підшиті хутром. На Рівненському Поліссі виділяється також різновид верхнього одягу зі складками.

Своєрідний колорит народного вбрання створює тканий орнамент чи вишивка полотняних сорочок. Елементи крою та оздоблення виділяють поліські сорочки за певними типами. Про розташування перетканих смуг на сорочках, що побутують у східних районах Волинського Полісся, слушно писала К.І.Матейко: "На сорочках східних районів Волині узори переважно охоплюють нижню частину уставки з однією широкою або кількома вужчими вертикальними смугами і стеляться по верхній частині рукава"[3]. Прикладом можуть бути сорочки, які побутують у Старовижівському районі. Основна орнаментальна смуга розміщена на вуставці, а не по верхній частині рукава, як на рівненських сорочках. У північно-західних районах (Ратнівський, Любомльський р-ни), а також у Камінь-Каширському районі Волинської області поширені і такі типи оздоблення: переткані смуги розміщені на вуставці та по всьому рукаві, іноді – ще й на пазусі; тканими

та вишитими смугами прикрашались вуставка та низ рукава біля манжет. Орнаментальні смуги на рукавах органічно поєднувались із оздобленням низу полотняних спідниць та фартухів. Якщо порівняти житомирські і рівненські сорочки, то останні – здебільшого коротші, без прикрашеного подолу (який засвідчує побутування незшитого типу поясного одягу); оздоблення по всьому рукаву, характерне для житомирських сорочок, поступово змінюється перетканими смужками вгорі, також поширюється стоячий комір. За характером оздоблення сорочок виділяються своєрідні комплекси в Сарненському, Володимирецькому, Зарічненському, Дубровицькому районах Рівненської області. Найбільш подібні до житомирських сорочки з Сарненського, Володимирецького районів: оздоблення так само розташоване вздовж рукава, відкладний комір, але полотно грубше, часто – конопляне, низ не оздоблений, тому – коротші, без вишивки на подолі. У Зарічненському районі перебрані узори розміщені тільки вгорі – вужча смужка на вуставці, ширша – по рукаву. Окремо виділяються сорочки з сіл Дубровицького району, у яких червоною смужкою оздоблено низ рукава. Такі сорочки, як і спідниці та фартухи з трьох пілок були пошиті з "серпанку" і надавали всьому комплексу своєрідний колорит.

Матеріали дослідження одягу Полісся засвідчують, що за термінологічною характеристикою об'єднуються території Волинського, Рівненського, Житомирського Полісся, але частина назв значно різниться. Саме за назвами локально виділяються райони Волинської області з одного боку, і райони Рівненщини, Житомирщини – з іншого. Частина назв одягу Західного Полісся окреслює ареали, межа між якими збігається з межею між західнополіськими та середньополіськими говірками, визначеною в Атласі української мови (приблизно посередині між Стиром і Горинню)[4]. Такі ареали утворюють назви давнього традиційного одягу у західнополіських говірках, які відмінні від термінів в середньополіських говірках. Це назви верхнього довгополого одягу з овечого сукна – західнополіські говірки такі: *сирніга* (*сирнєга, сернєга, серняга, серміга, сирмєга*), середньополіські говірки – *світа, свита* (*світа*), *свитка* (*світка*); назви полотняної спідниці, перетканої внизу – західнополіські говірки: *хвартух* – окреслює основний ареал; *окружник* (*кружник*) – мікроареал прилягає до основного на сході у басейні рр. Стохід та Прип'ять; середньополіські говірки *сподниця* (*сподніца*); назва рушникоподібного головного убору – західнополіські говірки: *плат*, середньополіські говірки – *намітка, намітець*. Назви полотняного фартуха – *хвартушина, хвартушок, піредник* (*пиредник, пірoдник, передник*) у західнополіських говірках протиставляються назві *хвартух* у середньополіських говорах. У західнополіських говірках основний ареал назви шкіряного пояса окреслює лексема *шитик* (*шитік*), яка, очевидно, витіснила давніший ареал лексеми *папруга* (*попруга*), що зберігся як невеликий ареал у західній частині, і в середньополіських говірках утворює протиставний ареал. У західнополіських говірках засвідчено назви, які відсутні у середньополіських говірках: *бурка* (вовняна спідниця), *тасьонка* (вовняний домотканий пояс), *сукман* (різновид свити з овечого сукна), *нагавиці* (чоловічі штани), *клешня, колешня* (штанина), *кєчка* (*кичка, кічка*) (дерев'яний обруч або мотузок з льону, на який заміжня жінка закручувала волосся), – ці лексеми утворюють ареали у північно-західній частині або вздовж західного кордону. У ряді сіл на північному заході явище відсутнє.

Дослідження назв одягу у середньополіських говірках виявляє протиставлення деяких назв на території Рівненської та Житомирської областей, хоча більша частина термінів поширена на цих територіях, і є спільними: *свита* (верхній одяг з овечого сукна), *запаска* (вовняна пілка, що одягалася поверх спідниці), *хвартух* (полотняний фартух), *намітка* (головний убір заміжньої жінки). Для північних районів Житомирщини характерна локальність різновидів верхнього одягу та їх назв. Деякі з них зафіксовані й на території Волинської, Рівненської областей, але як явище спорадичне, а на Житомирщині вони охоплюють увесь ареал[5]. Це такі назви: *бурка* (чоловіча довга пряма свита з відлогою), *чемерка* (*чухмарка*) (різновид свити, призбираної у талії), *гунька* (свита з густими зборками), *козачина, козачінка* (свита з густими зборками), *борнос* (верхній довгий одяг з ватяною підбивкою), *каптан* (довгий жіночий атласний одяг, чорний або червоний), *хутро* (жіночий зимовий сукняний одяг на ваті, з відкладним широким коміром та дрібними зборками ззаду, над якими нашивали пояс, оздоблений ґудзиками), *лисі* (жіночий каптан,

комір та низ якого підшиті лисячим хутром). На цій території були поширені способи зав'язування хустки *у молодицю* (хустка зав'язувалась поверх кимбалки та чіпця і нагадувала шапку), *под бороду* (згорнену хустку клали під підборіддям і зав'язували на голові поверх іншої хустки), побутував весільний убір молодої *пава* (вінок, прикрашений пір'ям павичів) (павичів розводили у господарстві до кінця XIX ст.). Розрізняється кроєм та назвами короткий верхній жіночий одяг: *жупан, каптан, спанцір, спанцірка* (Рівн. Полісся) – *капотка, капота* (Житом. Полісся). Назви *каптан, жупан* поширені також на території Волинського Полісся. Назви, що утворюють суцільний ареал на Житомирському Поліссі, фіксуються рідше у напрямі на північ і на схід: так, у північних селах Овруцького району, які межують з Білоруссю, з'являється назва домотканої вовняної спідниці *ондарак*, в Олевському районі – *саян*, і в говірках басейну Горині на Рівненському Поліссі – спорадичні назви *домоткан*. Так само назва *запаска* (вовняна пілка) поширена на всій території Житомирщини, а на Рівненському Поліссі зустрічається рідко. На Рівненщині фіксуються назви свит *хванда, хвандина, портюх, курта, курташ*, поширені тільки на цій території. Отже, наш матеріал виявляє локальність назв одягу на території Волинської, Рівненської, Житомирської областей.

Розвиваючись і змінюючись, поліський народний одяг збагачувався і формувався протягом віків також завдяки спілкуванню українців з населенням сусідніх країн. Він має багато спільного з одягом багатьох слов'янських і неслов'янських народів. Так, поліська вовняна спідниця у поздовжні смуги є характерною і для білоруського вбрання та наближена до одягу прибалтійських народів.

Народний одяг тісно пов'язаний з побутом народу, його святами, звичаями, світоглядними уявленнями. Навіть з поширенням нової моди, купованих видів одягу на весілля ще довго позичали плата (намітку), свиту, літника. У народних уявленнях продовжувала жити віра у магічну силу вінчальної сорочки, пояса (крайки), свити, шапки, фартуха.

---

[1]Матейко К.І. "Український народний одяг" – К., 1977.

[2]Молчанова Л.Н., Стельмашук Г.Г. Одежда. – Полесье. Материальная культура. – 1988. – С.334 – 365.

[3]Матейко К.І. Український народний одяг. – К., – С.68.

[4]Атлас української мови. В 3-х т. – К., 1984 – 1988.

[5]Список назв населених пунктів, в яких проводились дослідження автором статті:

Брд – с.Барди Коростенського району Житомирської області.

Брж – с.Бережниця Дубровицького району Рівненської області.

Брс – с.Берестя Дубровицького району Рівненської області.

Бх – Бехи Коростенського району Житомирської області.

Вв – с.Васьковичі Коростенського району Житомирської області.

Вс – с.Виступовичі Овруцького району Житомирської області.

Вч – с. Вичівка Зарічненського району Рівненської області.

ВЦ – с.Великі Цепцевичі Володимирецького району Рівненської області.

Дд – с.Дідковичі Коростенського району Житомирської області.

Злс – Залісці Народицького району Житомирської області.

Кор – с.Корост Сарненського району Рівненської області.

Крп – с.Карпилівка Сарненського району Рівненської області.

Крч – с.Кричильськ Сарненського району Рівненської області.

Лв – с.Левковичі Овруцького району Житомирської області.

Лз – с.Лозниці Народицького району Житомирської області.

Мч – с.Мочулище Дубровицького району Рівненської області.

Орв – с.Орв'яниця Дубровицького району Рівненської області.

Св – с.Світязь Любомльського району Волинської області.

Сврц – с.Сварицевичі Дубровицького району Рівненської області.

Срд – Середи Ємільчинського району Житомирської області.

Ч – с.Чоповичі Малинського району Житомирської області.

Чд – с.Чудель Сарненського району Рівненської області.

Шв – с.Шевченкове Малинського району Житомирської області.

МИХАЙЛО ПАЗЯК

ГРУДКА ЗЕМЛІ НА СВІЖУ МОГИЛУ ТОВАРИША

3-го листопада 1999 р. після короткого занедужання відійшов у вічність визначний український фольклорист, етнограф і літературознавець, завідувач відділу фольклористики Інституту мистецвознавства, фольклористики та етнології ім.М.Рильського НАН України, довголітній заступник головного редактора журналу "Народна творчість та етнографія", доктор філологічних наук Михайло Пазяк. В українознавстві не стало великого трудівника, цілковито відданого вивченню нашої етнокультури, не стало доброї і скромної Людини у колі його колег і друзів. Залишилися його численні праці як дослідника, збирача та видавця народних прислів'їв, приказок, порівнянь, дум, народної поезії та їх впливу на українську літературу, залишилася пригнічена горем родина українїстів – дружина, відомий лінгвіст і педагог Ольга Пазяк та дочка Надія, науковець-фольклорист та етнограф.

Михайло Пазяк народився 29 вересня 1930 року у гірському селі Илем'я Долинського повіту Станіславського воєводства (тепер с.Ілемня Рожнятівського району Івано-Франківської області). Фольклор рідної Бойківщини пеленав його дитинство: пісні переймав від матері, від тети (материної сестри) та співучих бабусь-сусідок, а безліч легенд та різних оповідок – від батькового товариства. Вечорами до Михайла Пазяка, батька вченого, славного в околиці стельмаха і коваля (мав свою кузню і стельмашню), часто сходився чималий гурт з усього кутка.

З тих вечірніх оповідей малий хлопець на все життя запам'ятав перекази про монголо-татарські набіги і бій під недалекою Липовицею, про княжий двір у Нягрині, про панщину й опришків. Уяву хлопця вражали демонологічні оповіді про илем'янський цвинтар, майок (мавок), блуд, різних лісових духів, померлі душі, дивовижних людей-перевертнів. Ще за польської окупації закінчив школу в Илем'ї. Рідною і дорогою уже тоді стала місцева читальня "Просвіти", яка мала твори українських класиків – від Тараса Шевченка до Богдана Лепкого та Андрія Чайковського.

Підлітком пережив, як і його однолітки, всі страхіття війни і повоєнного московсько-більшовицького терору проти мирного населення та Української Повстанської Армії. Там, у горах, пасучи корови та вівці, не раз потрапляв під запеклі бої, був очевидцем бою воїнів УПА під Аршицею, бою між Илем'ям та Лугами, загибелі українських юнаків під Илем'ям. Він не міг забути численні злочини "червоної мітли", особливо тих побитих хлопців-підгірян у вишитих сорочках перед комендатурою у Рожнятові…

По війні Михайло Пазяк закінчив середню школу у містечку Рожнятові. Мав уже тоді власний пісенник, куди списував пісні з Илем'я та довколишніх сіл (Луги, Спас, Лоп'янка, Суходіл і ін.). Після трагічної загибелі батька як найдорожчих помічників і опікунів згадував батькового брата, стрия Микиту (від нього, вояка Першої світової війни, перейняв жовнірські пісні та оповіді про жовнірське життя), панотця Литвина, илемського пароха, пізніше репресованого, який підтримував хлопця морально, додаючи заохоти до науки, учителя Парипу з сусіднього села Верхнього Струтина, що не раз рятував юнака від голоду і холоду. За дуже важких матеріальних обставин довелося здобувати освіту. Заради цього мати жертвувала останній гріш, а син радував її наполегливим навчанням і ніжною синівською увагою і любов'ю.

Від 1951 до 1956 року Михайло Пазяк учився у Чернівецькому університеті ім. Ю.Федьковича, де здобув фах філолога, вчителя української мови та літератури. Це був час, коли вся освіта ще була закована в догмати сталінщини, коли в середовищі студентства пильно нишпорили емгебістські сексоти, особливо після підняття одної ночі синьо-жовтого прапора над університетом. Як згадував Михайло, коли в день смерті Сталіна у великій лекційній аудиторії щиро чи удавано ридали деякі викладачки та студенти, він, накривши голову фуфайкою на парті, гамував свою радість з кончини цього найкривавішого тирана.

З усього навчання найбільш пам'ятними були фольклористичні мандрівки по Буковині, особливо у Путильщину – рідні сторони Юрія Федьковича. З записаних тоді студентами пісень частина ввійшла до збірника "Буковина в піснях" (1957). Згодом були експедиції на Вінниччину, Житомирщину, Київщину. Фольклор, народна мова, краєзнавство приковували увагу працьовитого студента, майбутнього вченого. "Говірка села Илем'я", "Село Илем'я од давніх часів і донині", "Образ Устима Кармелюка в народній пісенності та в літературі" (у співавторстві з Михайлом Гуцем), "Народнопісенна основа роману Панаса Мирного "Лихі люди (Товариші)" – такі були ранні розвідки студента Пазяка. До речі, за останню, прочитану на фольклористичному гуртку, отримав свою першу нагороду – тритомник М.Гоголя у перекладі українською.

Після закінчення університету Михайло Пазяк три роки учителював на Поділлі – у селі Княжпіль на Кам'янеччині. Щиро прагнув прищепити своїм вихованцям любов до рідного слова і пісні, записував від них народні пісні та казки. За послані з Княжполя фольклорні записи одержав подяку від Максима Рильського, директора Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН України.

У 1959 – 1962 роках Михайло Пазяк навчався в аспірантурі Київського педагогічного інституту (тепер Український національний педагогічний університет ім.Михайла Драгоманова). Тут під керівництвом видатного українського літературознавця професора Івана Пільгука написав і захистив 1964 року кандидатську дисертацію про народнопоетичне підгрунтя поезії Юрія Федьковича. З 1962 до 1971 року працював у видавництві "Дніпро". Під керівництвом відомого поета та літературознавця-енциклопедиста Миколи Терещенка редагував бібліографічний словник "Українські письменники" (тт.2 – 5), а також укладений М.Терещенком "Літературний щоденник" – оригінальну працю, що і досі не має аналогів. Важка це була праця, завдавала багато морального болю, бо цензура не пропускала багато імен та творів

видатних авторів, а в біографічних довідках (розтріляних енкеведистами і ніби реабілітованих) органи КДБ давали видумані дати смерті, життя і творчості українських письменників.

З 1971 року і до останнього свого дня Михайло Пазяк працював в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім.М.Т.Рильського НАН України. У цьому академічному закладі всі його думи і помисли були сконцентровані на збиранні, вивченні та збереженні фольклорного фонду українців, популяризації мистецьких скарбів. Їх він розшукував і збирав в експедиціях з усієї України – від своїх рідних Карпат до Поділля, Полісся, Наддніпрянщини, Слобожанщини і Півдня України. Крім раніше опублікованих розвідок "Народнопісенні мотиви в ліриці Юрія Федьковича" (1961), "З фольклористичної спадщини Юрія Федьковича" (1963) та монографії "Юрій Федькович та народна творчість" (1974), тут, а академічному інституті, вчений повністю присвятив себе вивченню проблем пареміології та пареміографії. З цієї проблематики він опублікував низку грунтовних розвідок, як от: "Збірка прислів'їв Матвія Номиса" (1984), фундаментальна монографія "Українські прислів'я та приказки. Проблеми пареміології та пареміографії" (1984), "Матвій Номис як фольклорист та етнограф" (1993) та ін., а також уклав, спорядив змістовними вступними статтями, докладним науковим коментарем та покажчиками три томи українських прислів'їв та приказок в серії "Українська народна творчість".– К, 1989 – 1991. У той же час Михайло Пазяк підготував та видав для масового читача науково-популярні збірки творів народної мудрості "Українські прислів'я та приказки" (1976, 1984). За працю "Українські прислів'я та приказки. Проблеми генези, семантики і жанрово-поетичної структури" йому в 1991 році був присуджений учений ступінь доктора філології.

Учений прагнув, щоб видання творів народної словесності, здійснені подвижниками-українознавцями в минулому, були перевидані і доступні сучасному читачеві. Але навіть те, що за царського режиму пройшло через цензурні рогатки (видання казок І.Рудченка, збірники П.Чубинського, Б.Грінченка та ін.), за більшовицького режиму тримали запертим у малодоступних книгосховищах. В ідеологічні канони імперкомунізму у народних творах не вписувалося ставлення українців до москаля-окупанта, грабіжника і крутія, шанобливе ставлення до релігії і церкви, до різних там "класових ворогів"... Українська діаспора за межами імперії на свої приватні кошти могла такі видання розкішно перевидати. Ось така доля випала і великому збірнику Матвія Номиса "Українські приказки, прислів'я і таке інше", (СПб., 1864). Михайлові Пазякові вдалося перевидати цю славетну збірку вже тільки в незалежній Україні в 1993 р.

Як заступник головного редактора двомісячника "Народна творчість та етнографія" учений в радянські часи мав постійні клопоти з чиновниками від науки та церковними наглядачами від ідеології: то імена і праці не бажаних авторів їх не влаштовували, то недостатньо уваги приділено т.зв. радянському фольклору, то чергова агітпропівська кампанія недостатньо відображена...Висіла загроза чергового партійного "разносу", порушувався видавничий процес. Все це коштувало багато нервів, підірвало здоров'я. Проте фольклорист-журналіст і фольклорист-дослідник розширював діапазон своїх пошуків. Розвідкою "Поетика народних дум, її джерела і традиції (на матеріалі варіантів "Думи про втечу трьох братів з Азова, з турецької неволі", 1997) він розпочав нову працю. Заповітною мрією вченого було видати пісні рідного села. Смерть зупинила працю на півдорозі. Залишилися у рукописах "Українські народні порівняння" велика збірка народних ідіом та вельми цінний збірник паремій, використаних письменниками-класиками.

Радів учений з національного, хоч і дуже гальмованого залишками тоталітарного режиму, відродження України. Символом йому в цьому була відбудова Михайлівського храму, неподалік якого мав помешкання і в якому у найближче свято 21 листопада ц.р. – свято Архистратига Михаїла – готувався сповідатися... Відхід у вічність такого сумлінного і самовідданого ученого-україніста, оповиває глибоким жалем культурну громадскість. Світла пам'ять про невтомного трудівника в науці назавжди залишиться у серцях його рідних і друзів.

МИХАЙЛО ЧОРНОПИСКИЙ,
доцент кафедри української фольклористики Львівського університету ім. Івана Франка.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 4

Художній редактор І.Матвєєва
Технічний редактор Л.Фещенко

Підписано до друку Формат 60х84/8.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн.друк.арк. 14,4.
Тираж150.

Видавництво "УНІСЕРВ"
03022, Київ, вул. Васильківська,36